Marcel Detienne

LA INVENCIÓN DE LA MITOLOGÍA

ediciones península
historia/ciencia/sociedad
192

Marcel Detienne

LA INVENCIÓN DE LA MITOLOGÍA

Traducción de Marco-Aurelio Galmarini

ediciones península®

Traducción del original francés *L'invention de la mythologie*, publicada por Gallimard en 1981. © Éditions Gallimard, 1981.

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: febrero de 1985.
Derechos exclusivos de esta edición (incluidos la traducción y el diseño de la cubierta): Edicions 62 s|a., Provença 278, 08008 - Barcelona.

Impreso en Nova-Gràfik, Puigcerdà 127, 08019 - Barcelona.
Depósito Legal: B. 4.780-1985.
ISBN: 84-297-2247-5.

Tanto se nos ha acostumbrado durante nuestros años jóvenes a los relatos y a los análisis de la mitología, que cuando llegamos a la edad de razonar no nos parecen tan asombrosos como en realidad lo son. Pero si nos liberamos de la mirada del hábito, como dijo Fontenelle en 1724,[1] es imposible no sorprenderse al ver en qué extraña producción nos hemos propuesto conocer cómo funciona el espíritu humano. Lo mismo que otrora, hoy en día todos creen saber que no hay ningún pueblo cuya historia no empiece con fábulas o con mitología. Fontenelle, tan bien informado como prudente, agregaba: «A excepción del pueblo elegido, en el que un celo particular de la providencia ha conservado la verdad.»[2] Y sabido es hasta qué punto la cuestión de la mitología está ligada en la mente de ciertos pensadores del siglo XIX a la del politeísmo, del cual, por cierto, nos habría liberado Israel, pero sin liberarnos también del dolor de «desmitologizar», todavía ayer, el Nuevo Testamento.

Veinte años después de la ola de estructuralismo no es inoportuno interrogarse acerca de la mitología en general. Ante todo, por haber creído, en buena y amistosa compañía, que en este terreno una reflexión teórica nueva nos permitiría, tras unos años de práctica y de formas idénticas de análisis, trazar una verdadera gramática del lenguaje mítico. Luego, porque un lector de griego piensa ingenuamente que la mitología —tanto la palabra como la cosa— depende en mayor o menor medida de su curiosidad, cuando no de su competencia.

Para nosotros el mito tiene la autoridad de un hecho natural. Y en materia de mitología todo el mundo se siente más o menos como en su casa sin verse obligado a escoger entre historias fascinantes o maravillosas y modos de pensar que no son necesariamente los nuestros. ¿Qué le importa al lector de mitos que en 1724 el padre Lafitau denunciara las «ideas carnales» de los mismos? ¿En qué le afectaría el juicio de un jesuita que relee a Plutarco en medio de los indios hurones, a no ser, tal vez, en que tan grande ha sido la satisfacción, el placer voluptuoso que nos proporcionara todo ese divino

poético y fabuloso —como confesaba Lévy-Bruhl en 1935— que, en medio de tan vivas luces, le hemos dejado ejercer sobre nosotros todo su antiguo dominio? Sobre nosotros, que llevamos cuatro o cinco siglos de memoria y estamos familiarizados con tan vastas bibliotecas imaginarias. En realidad, el animal simbólico o el hombre imaginante que se busca y se reconoce en las colecciones de mitos, tanto indígenas como exóticos, jamás es extraño a las interpretaciones, sea intuitivas, sea sofisticadas, que evocan en su oído coleccionistas sin pretensiones o mitólogos reputados como sabios.

A partir del siglo XVIII, lo que por entonces concernía al mundo de la fábula, héroes y dioses de Ovidio avanza con un discurso de tipo hermenéutico, ideas sobre el origen de las fábulas, maneras de explicar las huellas del Panteón o por qué los griegos de Plutarco y de Homero se contaban tales historias. Pero, ¿qué voz se ha de oír en la mitología? ¿Qué pensamiento se ha de descubrir en ella? ¿Es este lenguaje el lenguaje primario, el de una humanidad en su infancia? ¿La ingenuidad de la ignorancia o la palabra original? ¿El canto de la tierra o la tragedia de la Naturaleza? ¿El discurso sobre sí mismas de las sociedades primitivas o arcaicas? ¿Es el fenómeno religioso superior, ese que da eficacia y significación a los otros y cuyas garantías, en el país indoeuropeo de Dumézil, son graves administradoras de la memoria y del pensamiento colectivos? ¿O bien, según la expresión de Tylor, padre fundador de la antropología, se trata de una filosofía de nodriza? ¿Hay un pensamiento mítico en el que todas las formas de la cultura estén como revestidas y envueltas por alguna figura surgida del mito? ¿Engendra este tipo de pensamiento, tan universal como el espíritu humano, nuevos relatos en forma indefinida según las reglas de transformación, enumerables y sin defecto? ¿Será la tierra natal en donde el pensamiento filosófico toma conciencia de sí mismo a medida que consigue abstraerse de aquél y hacerse conceptual? ¿Exige una fe vigorosa? ¿Es salvaje o culto? ¿O ambas cosas? ¿Describe lo sobrenatural? ¿Lo legitima? ¿Es inconsciente, obligatorio, fundamental bajo la engañosa apariencia de placer que provoca sin cesar? ¿Una ignorancia que imita la profundidad o lo esencial que se ignora?

Así las cosas, tal vez haya que elegir entre dos caminos: o pensar la mitología a golpes de martillo o trabajar como teórico del «espíritu humano», fuera de la historia y una vez abandonadas las genealogías a los aficionados a la heráldica.

Que cada uno juzgue los derroteros que aquí se trazan, entre otros posibles o necesarios. Un ligero problema en el punto mismo de partida: Claude Lévi-Strauss fundaba la empresa de las *Mythologiques*, una génesis del pensamiento, sobre la evidencia de que un mito es percibido como mito por todo lector en el mundo entero; y, al mismo tiempo, Georges Dumézil confesaba, al publicar *Mythe et épopée*, en el amanecer de su tercera vida, que jamás había comprendido la diferencia entre un cuento y un mito. De ahí la incitación a un lector de «mitos» griegos a repensar la mitología [3] en vez de continuar contándola y solazándose con la complicidad, antigua y siempre renovada, entre los griegos y nosotros, los isleños del Occidente y de su cultura. ¿De dónde proviene el saber tan plástico de que la misma palabra —mitología— designa a la vez las prácticas narrativas, los relatos de todos conocidos y los discursos interpretativos que desde mediados del siglo XIX hablan de ella según la modalidad y con el tono de una ciencia? ¿Por qué razón hablar de la mitología es siempre, más o menos explícitamente, hablar griego o a partir de Grecia?

No se trataba de reescribir *Origine des fables* dos siglos y medio después de Fontenelle, sino de realizar una investigación bajo la forma de una historia genealógica que va de los griegos a Lévi-Strauss y, recíprocamente, de Lévi-Strauss a los griegos. Esto equivalía, ante todo, a desmontar la forma conceptual de un saber aparentemente inmediato y legítimo para señalar los extraños procedimientos que se pusieron en práctica desde Jenófanes, el filósofo de los comienzos, a Fr.-Max Müller, inventor de la mitología comparada, y del historiador Tucídides al antropólogo Tylor, igualmente confiados en su nuevo saber. Luego, se trataba de preguntarse si la mitología griega es más digna de fe que la de nuestros sabios y descubrir que su rostro heterogéneo, dibujado por gestos de exclusión y actitudes de escándalo desde los primeros pensadores de la Grecia arcaica hasta los herederos de los mitólogos modernos, se iba inventando lenta y diversamente entre los caminos de la memoria y las huellas de la escritura. Una arqueología del «mito» invitaba a concluir que la mitología existe sin ninguna duda al menos desde que Platón la inventa a su manera; pero sin que por ello disponga de un territorio autónomo ni designe una forma de pensamiento universal cuya esencia pura espera a su filósofo. Otras hipótesis son las de que el «mito» es un género inhallable, tanto en Grecia como en otros sitios; que la ciencia de los mitos de Cassirer y de Lévi-Strauss es im-

potente para definir su «objeto», y ello por buenas razones. ¿Acaso no hemos vivido, ayer mismo, la ilusión extrema de que el análisis estructural de los mitos comienza cuando los griegos piensan su propia «mitología» sobre el modo de interpretación conceptual, o incluso que, aquí y allá, el «pensamiento mítico», superándose a sí mismo, accede en su madurez a una lógica de las formas?

No cabe la menor duda de que no se trata de vestir de luto por tantas historias inolvidables, ni menos aún de negar a nadie el derecho de hallar su mitología allí donde le plazca. El problema sobre el que nos hemos interrogado es el de la legitimidad de una «ciencia de los mitos», así como el de nuestra imaginación y su inventiva entre los griegos y nosotros, en una historia prometida a un futuro irrisorio. «Cuanto más solitario me vuelvo —decía Aristóteles— más amo las historias, los *mitos*.»[4] Es ésta una confesión nocturna que resultaría pedante reprochar al teórico de la *Poética*, tan ajeno a lo que nosotros llamamos mitología, que reservaba el nombre de «mito» para la intriga bien realizada, para la historia de trama bien conducida por su inventor. ¡Qué hermoso tema para una noche de conversación entre Fontenelle, el académico perpetuo en bata, y Aristóteles, al fin y al cabo un niño viejo que se abandona a la charla! Pero yo prefiero evocar a otro Aristóteles, al visionario convencido de que las civilizaciones han sido incontables, de que, en la noche de los tiempos, unos comienzos se han olvidado de otros, de que todos los inventos se han realizado una infinidad de veces[5] y de que de tantos caminos borrados sólo subsisten, fósiles o vestigios, algunos proverbios, recuerdos de antiguas sabidurías, que nos han llegado gracias a su brevedad y precisión.[6] Pensamientos minerales en los que el ojo escucha un rumor sin edad; piedras de memoria, más preciosas en «mitología» que las fantasías de Hermes, el gesto de Asdiwal o la muerte de Ryangombe.

No hay duda de que para «salvar» una cierta idea de la mitología he evocado con excesiva frecuencia y de una manera implícita la equivalente inventiva de la memoria y del olvido. Las brumas de un viaje a tierra desconocida no justifican la falta de rigor. ¿Han vivido el olvido y la memoria en perfecta unión, tan naturalmente como Filemón y Baucis? ¿Acaso únicamente hoy en día se ha vuelto tan viva, tan presente, «la lucha de la memoria y el olvido»,[7] una vez que se multiplicaron las sociedades en las que por fin los historiadores han encontrado funcionarios y burócratas oficiales, y en

las que la lucha contra el poder, la verdad, el totalitarismo, hace levantarse a hombres y mujeres por la noche y repetir contra toda esperanza las palabras de sus muertos privados de escritura, de la más material, o los versos fugaces, pero aún inolvidables, de los poetas prohibidos y asesinados?

No hay paraíso para la memoria ni para el olvido. No hay otra cosa que el trabajo de uno y otro, y modos de trabajo que tienen una historia. Una historia por hacer.

I. Fronteras equívocas

No hay nada más familiar que la mitología, y por doquier se conviene sin dificultad en que «un mito es percibido como mito por todo *lector* y en todo el mundo».[1] Por otra parte, la misma figura está en vigencia desde el tratado de Panckoucke titulado *Les Études convenables aux Demoiselles* (Lille, 1749) hasta las *Mythologiques* de Lévi-Strauss (1964-1971). Y la prolongación en *ique* [*ica*, en el castellano *Mitológicas*], que el análisis estructural ha introducido para evocar el surgimiento de la lógica en la antigua mitología, sólo viene a poner de relieve el doble registro semántico que percibimos de entrada al hablar de «mitología». Por un lado, se trata de un conjunto de enunciados discursivos, de prácticas narrativas, o, mejor aún, como suele decirse, de relatos e historias que es conveniente que las señoritas conozcan, y que efectivamente todo el mundo conoce en el siglo XVIII. Pero al mismo tiempo la mitología se ofrece como un discurso *sobre* los mitos, como un saber que se propone hablar de los mitos en general, de su origen, su naturaleza, su esencia; de un saber que pretende transformarse en ciencia, tanto hoy como ayer, mediante los procedimientos usuales, esto es, estructurar algunos de sus temas, sistematizar diferentes enunciados del saber que recubre, formalizar conceptos y estrategias. De una manera intuitiva, la mitología es para nosotros un lugar semántico que produce el entrecruzamiento de dos discursos, de los cuales el segundo habla del primero y pertenece a la interpretación. ¿Qué es lo que hace que lo que se denomina mito esté habitado o poseído por una necesidad de hablar, por un deseo de saber, por una voluntad de buscar el sentido, la razón del discurso considerado en sí mismo? ¿Cuál es el remoto origen de donde surge esta figura de una introspección ingenua? ¿Cómo se instaura el saber que quiere hablar de los mitos y que, desde el siglo XIX, se propone fundar una ciencia de los mitos «considerados por fin en sí mismos»? Se podría plantear las mismas preguntas de otra manera. ¿Qué es lo que hace hablar a la mitología-ciencia? ¿Y desde dónde habla? ¿Cómo, a través de qué prácticas, ha delimitado su territorio este saber? ¿Como

consecuencia de qué divisiones ha tomado forma? Tomemos, como punto de partida de este recorrido, un estado en que el saber mitológico se quiere como ciencia de los mitos y se establece en un orden institucional, es decir, cuando la enseñanza pública comienza a llamarse «ciencia de los mitos» o «mitología comparada».[2] Dicho de otra manera, cuando el saber se asienta y coge un sitial, cuando comienza, como dice Molière, a predicar desde la cátedra; el mueble designa el saber como propio de la ciencia. Entre 1850 y 1890 Europa se cubre de cátedras: historia de las religiones, ciencia de los mitos, mitología comparada. De Oxford a Berlín y de Londres a París se sostienen los mismos fines en las mismas cátedras; de Frédéric-Max Müller (1823-1900) a Andrew Lang (1844-1912) y de Edward Burnett Tylor (1832-1917) a Paul Decharme (1839-1905) y Adalbert Kuhn (1812-1882). Todos son muy explícitos acerca de las razones que les llevan a sostener un discurso científico sobre los mitos a lo largo de cuarenta años. Su portavoz, Andrew Lang, enuncia con voz firme la tarea que se asigna a la nueva disciplina. «La dificultad de la mitología —como "ciencia"— estriba en explicar los siguientes puntos, entre otros elementos aparentemente irracionales contenidos en los mitos: las historias *salvajes y absurdas* acerca del comienzo de las cosas, el origen de los hombres, del sol, las estrellas, los animales, la muerte y el mundo en general; las aventuras *infames y ridículas* de los dioses; por qué se ve a los seres divinos como incestuosos, adúlteros, asesinos, ladrones, crueles, caníbales; por qué adoptan formas de animales; los mitos de metamorfosis en plantas, animales y estrellas; las historias *repulsivas* del reino de los muertos, esto es, el descenso de los dioses a la residencia de los muertos y su regreso de esos sitios.»[3] He aquí las piezas cobradas por la caza de la ciencia de los mitos: historias salvajes y absurdas, aventuras infames y ridículas, incestos, adulterios, asesinatos, robos, actos de crueldad, prácticas de canibalismo, historias repulsivas. De modo menos lapidario, Fr.-Max Müller viene a decir lo mismo. En efecto, según este autor, el trabajo reservado a la mitología comparada —disciplina que, a su juicio, pertenece a las ciencias del lenguaje— es el de explicar el elemento *estúpido, salvaje* y *absurdo* en la mitología. En 1884, Paul Decharne confirma que el objeto de la ciencia de los mitos son las fábulas monstruosas, repugnantes e inmorales.[4] Lo que moviliza a los nuevos mitólogos, al parecer, no es ya la mitología, sino «las imaginaciones de una extravagancia sin-

gular o de una inmoralidad revulsiva». ¿De qué se trata? ¿De dónde provienen esas fábulas repugnantes? ¿De qué continentes, de qué viajes lejanos surgen tantos horrores? Para que haya tanta emoción, para que todos declaren al mismo tiempo que esos relatos son tan chocantes y enojosos, tiene que haber alguna razón, algún motivo, cuando no un pretexto. Ahora bien, la razón que siempre se ha propuesto es, a nuestro juicio, tan extraña que una incursión por la ciencia del mito de la segunda mitad del siglo XIX parece hoy pertenecer al campo de la curiosidad erudita, cuando no testimonio mismo de una extraña atracción por lo grotesco y lo obsceno. En efecto, lo que hace hablar a la ciencia de los mitos es que repentinamente se advierte que la mitología de los griegos está llena de historias indecentes, que incluye finalidades incoherentes, que habla un lenguaje sin sentido. Todo ello constituye un escándalo que, en sus lecciones de Oxford, el profesor Müller denuncia con vigor: «Los poetas de Grecia tienen una aversión instintiva por todo lo excesivo o monstruoso. Ahora bien, los griegos atribuyen a sus dioses cosas que pondrían los pelos de punta al más salvaje de los pieles rojas... En las tribus más atrasadas de África y América apenas si encontramos algo más horrible ni más repugnante.»[5]

¿Qué es lo que pone los pelos de punta al piel roja de Fr.-Max Müller? Las infames aventuras de dioses adúlteros, incestuosos, asesinos, crueles y caníbales. Deméter, que vacía con voracidad el plato que contiene a Pélope, el día en que Tántalo ha invitado a los dioses; Cronos, el bribón, que se traga uno tras otro a sus llorosos recién nacidos; Uranos, padre castrado por su hijo, en un gran charco de sangre y de esperma. Pero también están, no menos horribles y repugnantes, Dionisos cortado en pedazos y pasado por el asador, o Zeus adoptando la forma de un toro, etc. Hay todo un vocabulario para contar lo escandaloso. Un vocabulario victoriano que comienza con lo chocante y enojoso, deriva hacia lo extravagante y ridículo y luego se vuelca de lo absurdo a lo infame, lo salvaje, lo horrible, lo repugnante.

La nueva mitología se presenta de entrada como una ciencia de lo escandaloso. Pero para que se dé un estado de escándalo en que se encuentra cogida la ciencia de Müller y de Tylor —ambos completamente decididos a hablar de los mitos en sí mismos—, es menester que algún seísmo trastrueque más o menos profundamente el paisaje familiar de la mitología clásica. ¿Acaso los relatos de una mitología conocida des-

de siempre habrían podido provocar tan brutalmente el escándalo?

La referencia obsesiva al salvaje, al iroqués oculto bajo la costra del griego, parece colocar el punto de la quiebra en la confrontación entre las sociedades antiguas y los pueblos de la Naturaleza. Mientras que la nueva ciencia se denomina «mitología comparada»; y cuando se da una historia, escoge como precursores de su audacia y de su propio andar a los dos espíritus que, por caminos diferentes, han emprendido al mismo tiempo la tarea de mostrar «una asombrosa adecuación entre las fábulas de los americanos y las de los griegos».[6] El ensayo de Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, hace su aparición en 1724, el mismo año que el opúsculo de Fontenelle, *De l'origine des fables*. Cuando Lafitau se embarca para unirse a las misiones de los jesuitas en la Nueva Francia, América ya está poblaba por griegos de Homero y por romanos togados; en efecto, tanto física como moralmente, los salvajes americanos son contemporáneos de Plutarco.[7] Son bellos como dioses y los viajeros del siglo XVIII no cesan de admirar en ellos «la estatura del cuerpo, las proporciones de los miembros y la fisonomía de grandeza y de nobleza», recordando, como Ives d'Évreux, memorialista de Maragnon, a Crates, el filósofo, que llama «reino solitario» al cuerpo.[8] Pero a ese privilegio de la naturaleza, los salvajes agregaban las virtudes de Esparta: coraje, templanza, liberalidad y justicia. La originalidad de Lafitau estriba en extender la comparación al plano «intelectual» y mostrar la extraña «conformidad» de costumbres y de hábitos entre los salvajes de América y los antiguos,[9] tanto en las prácticas de abstinencia como en los modos de iniciación, los gestos del sacrificio, la forma de las cabañas, la institución de las vestales: todas ellas figuras que designan un «conjunto de deberes» y una «religión civil» en que las prácticas del culto se leen como un servicio público y como un oficio útil a la sociedad.[10] En el gran cuerpo de costumbres que se extiende del Viejo al Nuevo Mundo se hallan inscritos los estigmas de la religión santa en su origen adánico: jeroglíficos, símbolos y emblemas, figuras misteriosas que tienen la misión de proporcionar una enseñanza acerca del secreto de las iniciaciones y los misterios.[11]

En este proyecto de descubrimiento, más allá del cristianismo y la Biblia, de una religión del primer paganismo que fundara la «conformidad» entre griegos y salvajes,[12] las fábulas

y la mitología narran la decadencia; en efecto, muestran los estragos de la corrupción. La mitología prolifera con la ignorancia, se hincha con las pasiones, aparece cuando el culto se desintegra y cuando la religión se entenebrece. Es la figura de la alteración. En cuanto a las groseras fábulas de los griegos, para Lafitau son asimilables a las ideas carnales y no menos groseras que carcomen la religión de los salvajes [13] y corrompen el bello «conjunto de deberes».[14] Ante todo, el jesuita reprocha a los griegos, que han elevado a la más alta perfección las ciencias y las artes, el haber degradado la religión «con una multitud infinita de fábulas muy ridículas y muy insípidas»,[15] a pesar de todas sus luces y de todas sus filosofías. Vengan ya de los iroqueses, ya de los antiguos griegos, las fábulas jamás son otra cosa que excrecencia, cuerpo extraño, suciedad externa, y son merecedoras de la misma condenación moral. Pero su «conformidad» no provoca ningún escándalo.[16] Lafitau pasea con la misma indiferencia a los lacedemonios por las ciudades iroquesas y a los hurones por la Atenas de Cecrops o de Plutarco, sin la menor intención de convertir a los griegos en salvajes ni a los salvajes americanos en helenos.[17]

No se encuentra más emoción en Fontenelle, quien, por otra parte, sabe mucho acerca de las «tonterías griegas y romanas».[18] Pues si la razón finge espanto cuando se vuelve a los primeros hombres, tan crédulos porque toda la historia antigua es meramente un conjunto de quimeras, de sueños y de absurdos, no duda ni por un instante de que la barbarie, aun la excesiva, sea un estado de ignorancia y de que el bárbaro es el que todavía no habla la lengua de la razón.[19] Nada de demencia, nada de fantástico; únicamente lo ordinario. Para explicar el curso de las cosas y entregarse así a una actividad filosófica —la única posible en «esos siglos groseros»—, los hombres recurren a las historias, inventan las fábulas. Pero cuanto más ignorante se es, más prodigios se ven. También la filosofía de entonces ha ayudado al nacimiento de lo fabuloso. Sea donde fuere —entre los cafres, los lapones, los griegos y los iroqueses, «en las zonas glaciales lo mismo que en la tórrida»—[20] la fábula sólo es un efecto de la ignorancia, pero de una ignorancia interesada en dar cuenta de los fenómenos y del mundo. Ignorancia celosamente repartida entre todos los pueblos, sin excepción, de lo cual Fontenelle se apresura a sacar conclusiones: «Puesto que los griegos, con todo su espíritu, cuando todavía eran un pueblo nuevo no pensaron más racionalmente que los bárbaros de América que, según

todas las apariencias, eran un pueblo muy nuevo cuando los españoles los descubrieron, es dable creer que los americanos, a la postre, habrían llegado a pensar tan racionalmente como los griegos, en caso de haberles sido dado el ocio para ello.» [21] Hay en su filosofía tan poco de «milagro» griego como de verdaderas luces, de donde proviene, como dice Lafitau, «una especie de ateísmo práctico».[22]

Inversamente a Lafitau, que coloca la religión en el origen, Fontenelle sostiene que la naturaleza de lo fabuloso es la de «volverse religión», al menos en la mayor parte de los pueblos. A lo cual ha de agregarse que, en particular entre los griegos, las fábulas «se volvían, por así decirlo, *encanto*».[23] Para explicar la seducción que las figuras de la fábula antigua ejercían sobre la civilidad y las artes plásticas en todo su siglo, Fontenelle apeló al placer. Placer del ojo y del oído, pero más aún de la imaginación.[24] Pues es ella la que nos incita a ver y a escuchar todavía historias «de las que la razón está desengañada por completo».[25] A medida que la narración sigue su trayectoria natural, el error se adorna con lo maravilloso, desde los primeros hombres que contaban a sus hijos —en quienes se repite la primera época de la especie humana— relatos a menudo falsos en sí mismos, y ya trabajados por la exageración,[26] hasta las historias embellecidas por falsas maravillas gracias a los cuidados de narradores entrenados para no decir sino lo más agradable.[27]

Se trata de obras de la imaginación —y del tipo más común entre los hombres— a las que la poesía y la pintura se adaptaban tanto más cuando que al ponerlas en funcionamiento daban a nuestra propia imaginación el espectáculo de su actividad, con el placer extremo del autoengaño al contemplar su imagen en el espejo de las bellas artes.[28] Para Fontenelle, el *agrado* designa seguramente un rasgo cultural de su sociedad, imbuida de cierta idea de la felicidad,[29] pero que llega a estarlo doblemente cuando se aplica a estas antiguas ficciones cuyo conocimiento resulta indispensable «para quien quiere entender el tema de tantos cuadros y leer sin dificultades las más hermosas obras de literatura».[30] Mezclada con los decorados de la vida civilizada, en los salones y en los muros, la fábula, en el siglo XVIII, es una condición de inteligibilidad del mundo cultural en su conjunto.[31] Por tanto, carece de sitio propio y de perfil que la distinga en sí misma. Del proyecto de estudiar el espíritu humano «en una de sus producciones más extrañas» no puede surgir ninguna mitología comparada.[32]

La comparación abortaba en el enunciado de que había «una conformidad asombrosa entre las fábulas americanas y las de los griegos». Dado que «la misma ignorancia ha producido poco más o menos los mismos efectos en todos los pueblos»,[33] no hay ninguna necesidad de interpretar la fábula o la mitología. Lo que requiere interpretación es el origen que revela la naturaleza errónea de la fábula y su vanidad, tan infantil para Fontenelle[34] como perversa para Lafitau.

Fontenelle y Lafitau, dos caminos que la antropología naciente del siglo XIX no ha conservado por azar sino porque ambos deciden la exclusión de la mitología, que la razón reconoce culpable de error y de ignorancia. Y si es verdad que la fábula cuenta el salvajismo en los relatos groseros más ridículos, absurdos pero insípidos, nada de ese salvajismo afecta a la razón, que simula temor sin sentir inquietud ninguna. Ese salvajismo conlleva el silencio de la interpretación, no provoca el habla en la medida en que él mismo permanece en silencio. Allí donde los griegos y los iroqueses, vistos desde la antropología de Tylor, parecían tener un mismo discurso *salvaje y absurdo*, no hay sitio para ningún escándalo, así como para ningún saber mitológico.

Para que la mitología se convirtiera en palabra, para que esta voz se hiciera oír con todos sus armónicos y no ya a través de un orden cultural o en la mazmorra de una ética que mezclara civilidad y religión, era menester que abriera un espacio reservado al lenguaje y que se descubriera un nuevo horizonte lingüístico. La «mitología comparada» de Fr.-Max Müller se despliega en el interior de una *ciencia del lenguaje*, y cuando la antropología de Tylor se propone mostrar la existencia de una mitología *natural* en las razas inferiores, ello tiene lugar a partir de un análisis de las formas originales del lenguaje que hablaba la humanidad más antigua. Una serie de inventos y de descubrimientos transforman la situación del lenguaje en la primera mitad del siglo XIX.[35] Efectivamente, la publicación de los *Vedas*, que funda la filología del sánscrito; los primeros trabajos sobre los *Gatha* y el *Avesta*; en 1816, la gramática comparada de Franz Bopp, son otras tantas innovaciones que convierten a la lengua en objeto orgánico, perteneciente a una ciencia natural. A finales del siglo XVIII aparece una fonética que ya no se dedica a la búsqueda de los primeros valores expresivos, sino que se constituye en análisis de sonidos, de su relación y la transformación posible de unos en otros.[36] En lugar de ser un discurso, formado por una

serie de palabras, cada una de las cuales encierra en su densidad una significación cuya única definición posible es vertical y remite a lo que Michel Foucault denomina «*l'avant-Babel*», la lengua se convierte en un sistema de sonoridades, «un conjunto de sonidos independientes de las letras que pueden transcribirlos».[37] La flexión descubierta da al lenguaje su arquitectura interna —sonidos, sílabas y raíces—, otros tantos elementos formales cuyas modificaciones están reguladas por las leyes de una fonética. Ciencia natural gracias a la cual el naturalista, cuando se llama A. Schleicher, puede estudiar con Darwin la lucha por la existencia de las lenguas dispersas en el mundo,[38] lucha de donde surge, triunfal e impaciente de otras victorias, el indoeuropeo que Klaproth, en 1823, había puesto al servicio del nacionalismo al rebautizarlo como indogermánico.[39] Paralelamente a las transformaciones que las nuevas disciplinas traen consigo —filología y gramática comparada—, se abre paso la idea de que el lenguaje es la palabra que proviene del pueblo, cuya movilidad sonora denuncia una actividad constante que parece inseparable del movimiento de una historia que se hace incesantemente.[40] Palabra del Pueblo y de la Nación cuya mitología no puede ser sino la voz olvidada o perdida. A la vez palabra y canto, un lenguaje primitivo comienza a hablar en los orígenes de la humanidad o de la nación; este lenguaje no conoce la mentira ni la abstracción; y sólo lo puebla la fidelidad expresiva, de la que extrae la energía y la grandeza que falta a las lenguas ya civilizadas.[41]

En este nuevo espacio sonoro es donde la mitología de la antigüedad se vuelve de pronto un lenguaje incoherente y sin sentido en el que el pueblo antiguo, que pasaba por haber alcanzado los límites últimos de la civilización, parece tener un discurso más poseído por el salvajismo que el de los pueblos de la Naturaleza. El encuentro del griego y el iroqués no tiene lugar en la misma historia desde que el romanticismo alemán y la filosofía hegeliana han reconocido a Grecia el privilegio de tierra natal. La tierra del hombre culto de Europa, como dice Hegel.[42] Tierra primera de nuestros comienzos, donde nace una nueva humanidad, marcada por lo que Husserl, en la misma tradición, llamará conocimiento *teorético*, fundado sobre la verdad ideal que se vuelve valor absoluto.[43] Al despuntar el siglo XIX el griego deja de tener derecho al error y a las tonterías, pues nacido en la tierra de donde surge la conciencia de sí, en la que se constituye el universo espiritual

que sigue siendo aún el nuestro (y Husserl hablará en los mismos términos un siglo después de Hegel), el hombre griego es portador de la razón. Desde el momento en que se da en sospechar que la garantía de la racionalidad nueva habla en su mitología el lenguaje típico de un «espíritu temporalmente atacado de demencia», estalla el escándalo. Se está en estado de escándalo. A la voz extraña y alucinada que surge de la mitología, inscrita nuevamente en el lenguaje, responde la interpretación que se escribe en el estilo de una ciencia.

Entre la ciencia que habla y el escándalo que la hace hablar, tan escasa parece la separación y la interpretación sigue tan de cerca a lo que denuncia y persigue, que lo escandaloso parece inseparable del enunciado producido por una ciencia tan motivada. De tal suerte, cuando Tylor y Lang afirman que la dificultad de la mitología-ciencia reside en explicar cómo tanto relatos míticos contienen elementos *aparentemente* irracionales,[44] ya se ha emprendido el trabajo de la ciencia, esto es, la apariencia acude en ayuda de la realidad y la razón sabia se ocupa ya de un discurso de salvación pública. Pero la ciencia conoce más de una estrategia. Dos grandes posiciones dominan las discusiones teóricas que se plantearon durante toda la segunda mitad del siglo XIX. Por un lado, la *escuela de mitología comparada*, alrededor de Fr.-Max Müller; por otro lado, la *escuela antropológica*, fundada por Tylor a partir de su *Civilización primitiva*.[45] Ambos están de acuerdo en cuanto a la urgencia de dar cuenta de una palabra tan loca; su única divergencia se refiere a la manera de justificar la presencia de fines demenciales en el discurso del mito.

Para Fr.-Max Müller, contemporáneo del descubrimiento de la gramática comparada, la explicación no puede ser otra que lingüística y hay que encontrarla en el sistema de la lengua y en su historia.[46] Esto es lo que trata de demostrar *La ciencia del lenguaje* [47] al establecer una estratigrafía de la palabra humana y distinguir en ella tres fases: temática, dialéctica y mitopoeica. El primer período preside la formación de una gramática primitiva; contiene ya el germen de todas las formas de lenguas turanias, así como las de las lenguas arias y semíticas. Entonces se forjan los términos que expresan las ideas más necesarias. En el curso del segundo período, en el que se diferencian las dos familias de lenguas —semíticas y arias—, el sistema gramatical recibe, de una vez para siempre, sus características específicas. La separación inevitable de los dialectos y de las lenguas inaugura una tercera época en que

no hay ya leyes ni costumbres, sino que en ella se esbozan los primeros rudimentos de la religión y de la poesía. Es la edad *mitopoeica.* Este nombre podría hacer creer que el hombre se entrega a la fabulación y que fabrica mitos como anteriormente ha forjado los términos fundamentales del lenguaje. Sin embargo, nada hay más alejado del pensamiento de Fr.-Max Müller, para quien el discurso mítico es un producto inconsciente del lenguaje, del que el hombre no es jamás productor, sino siempre víctima de engaño. En efecto, así como las grandes estructuras gramaticales se forman silenciosamente en las profundidades vegetales de la lengua, así también los primeros mitos aparecen como ampollas que hacen estallar la superficie de las palabras y de las frases que surgen de la boca de la humanidad original. En el amanecer de su historia, el ser humano tenía la facultad de pronunciar palabras en las que se expresaba directamente una parte de la sustancia de los objetos que los sentidos percibían. Las cosas producían en él sonidos que se materializaban en *raíces* y engendraban los *tipos fonéticos* a partir de los cuales se ha constituido el cuerpo del lenguaje. El *Génesis* volvía a tener razón: «Toda la tierra tenía un solo lenguaje y una sola habla.»[48] Pero el espíritu humano no ha conservado por mucho tiempo el privilegio de «dar una expresión articulada a las concepciones de su razón». A partir del momento en que la humanidad deja de «resonar» ante el mundo, la enfermedad se insinúa en el lenguaje, víctima de las ilusiones producidas por las palabras.

Durante todo el tiempo que la humanidad permanece sensible a la significación primera de las palabras, términos como «noche, día, mañana, tarde» son conocidos como seres poderosos, provistos de una voluntad, marcados por un carácter sexual, sin perder de vista por ello el carácter *físico* de los fenómenos de la naturaleza que esas palabras designaban. Pero cuando se altera el sentido primitivo de los nombres que a los seres poderosos da el lenguaje que los crea espontáneamente, hacen su aparición los personajes míticos; entonces los nombres de las fuerzas de la naturaleza se transforman en nombres propios. «Zeus hace caer la lluvia» surge de la expresión «el cielo llueve». La lengua ha perdido su transparencia: el sentido etimológico de «Zeus» —«cielo luminoso»— se oscurece. Olvido fatal. Los hombres ya no saben que el lenguaje, con sus «verbos sustantivos», con su abundancia de imágenes, dice más de lo que expresa manifiestamente y que está cargado de un

«excedente de significación». Desde el momento en que el hablante no sabe ya que tiene que cercenar un exceso de sentido, lo que pronuncia realmente es el engaño de las palabras. La humanidad se convierte en víctima de las ilusiones de un lenguaje en cuyo seno prolifera el discurso extraño y desconcertante de los mitos.

La ciencia del lenguaje viene a desengañarnos: «La mitología, ese flagelo de la antigüedad, es, en realidad, una enfermedad del lenguaje.»[49] Sorprendidos en nuestra ingenuidad, en la medida en que la humanidad de la tercera edad ha perdido el control del lenguaje, nos dejamos engañar. Es la ignorancia de los mecanismos lingüísticos lo que hace que a los pueblos más racionales la mitología se nos aparezca como invadida de «imaginaciones de una singular extravagancia y de una inmoralidad repugnante».[50] Para la lingüística de las luces la mitología jamás es gratuita, no puede ser la fabulación ingenua de una humanidad en su infancia. Por el contrario, es una necesidad ínsita en el lenguaje, la forma exterior del pensamiento. Para decirlo con más precisión, la mitología es «la sombra oscura que el lenguaje proyecta sobre el pensamiento» en un momento de su génesis.[51] A la ciencia de la lingüística corresponde aclarar ese lugar de tinieblas en que nuestras ilusiones sobre el mito repiten los fantasmas y las ficciones producidas por los primeros hablantes. En su interés por descubrir lo ilusorio de donde procede la mitología, objeto de su saber, el mitólogo Müller confiesa claramente su posición, aquella desde la cual se designa el mundo de la apariencia como una «manera de ficción» que contrasta con la realidad de las cosas.[52] Una generación convencida emprende la tarea de descubrir, detrás de la pantalla de los nombres y las personificaciones míticas, las formas del espectáculo de la naturaleza que habían impresionado a la humanidad más antigua.

Stéphane Mallarmé dirá hacia 1880 que la mitología cuenta la «Tragedia de la Naturaleza»,[53] que es «la colección de los "rumores" mediante los cuales los hombres de otrora se contaban todo lo que veían u oían...»,[54] que es un conjunto de relatos, muchos de los cuales han sido «desnaturalizados» y algunos de los cuales hasta se volvieron «chocantes».[55] De tal suerte —explica Mallarmé en la *Nouvelle Mythologie*, tratado escolar destinado a la juventud estudiosa—,[56] «habiendo dicho los hombres, en épocas de sequía, que el Sol mataba los frutos de la Tierra, que era su novia, los griegos contaron que Tán-

talo, rey de Oriente, mató e hizo cocer a su propio hijo».[57] Como no parecía encerrar ninguna duda que las metáforas del lenguaje remitieran a los fenómenos naturales, el buen mitólogo debía, antes de todo conocimiento lingüístico, hacer gala, como recomendaba Paul Decharme, «de un sentimiento profundo de la naturaleza».[58] Y efectivamente ha sido en función de su temperamento como han reaccionado los exégetas de la nueva escuela. Se reconocieron entonces dos tipos de sensibilidad diferentes. Para el primero, conducido por Fr.-Max Müller, el espectáculo del sol y de la luz era lo que había dado nacimiento al lenguaje y a los mitos. «Los primeros temas de conversación, los primeros temas poéticos de la humanidad, debieron de ser el nacimiento del astro, siempre saludado con nuevos gritos de alegría, sus luchas contra la oscuridad, su unión con las nubes, su poder saludable la mayoría de las veces, aunque en ocasiones aplastante y mortal, su desaparición debajo del horizonte, que semejaba un fin precoz.» [59] Para el otro tipo de sensibilidad, encabezado por Ad. Kuhn, no fueron los fenómenos regulares de la naturaleza, sino, por el contrario, sus furores, sus convulsiones, sus perturbaciones, lo que imprimió la impronta en el lenguaje de los primeros hombres. Los primeros espectadores de la naturaleza, muy pronto indiferentes ante los movimientos cotidianos de los cuerpos celestes, debieron de sentir sobre todo «la presencia divina en la aparición inesperada y siempre maravillosa de las tormentas, el rayo y las tempestades».[60]

A esta interpretación lingüística, aceptada por igual por los partidarios del Sol y los amigos de la Tormenta, la escuela antropológica objetará, con total pertinencia, que un sistema explicativo, concebido para dar razón del discurso mítico en su conjunto, no está en condiciones de justificar los detalles *estúpidos*, *absurdos* y *salvajes* cuya presencia escandalosa había sido denunciada de común acuerdo.[61] El modelo lingüístico de Müller adolecía de exceso de potencia. Sin duda, la medicina era demasiado fuerte y la operación correspondía a una terapia demasiado brutal, pues al mismo tiempo que se disipaban las brumas de palabras y las nubes de frases, desaparecía también toda la mitología. Por eso, la empresa contraria, que Lang llevará tras la huella de Tylor, procura desde un comienzo dar cuenta únicamente de la parte irracional de la mitología. Al decidir que los mitos eran tan sólo una enfermedad del lenguaje, la escuela de mitología comparada parecía haber olvidado que «los australianos, los bosquimanos,

los pieles rojas y las razas inferiores de América del Sur» —como dice Lang—[62] seguían contando, en sabanas y bosques, las mismas historias salvajes que a nadie podría ocurrírsele explicar como resultado particular de unas cuantas frases mal comprendidas. El presente tenía que esclarecer el pasado, y no a la inversa. Y Lafitau tenía razón contra el siglo que no había podido entenderle.

La estrategia de Tylor moviliza la comparación, pero al nivel de las civilizaciones, de la primitiva a las más evolucionadas, y sin acordar otro privilegio al lenguaje que el de ser un producto original de la humanidad. La palabra nace en la especie humana en estado salvaje. Las acciones se nombran según los sonidos, y así, a los animales se les da nombres según los gritos. Más tarde, las palabras son modificadas para adaptar el sonido al sentido. Se trata, en todos los casos, de procedimientos que se reducen a expedientes prácticos al alcance de un niño de cinco años. Todas las lenguas, al comienzo, se ven sometidas al mismo arte intelectual, esto es, una «filosofía de nodrizas».[63] ¿Y la mitología? Entonces es cuando está en flor. «Una lengua de esta naturaleza sólo es en realidad el reflejo de un mundo mítico.» [64] La mitología se halla por doquier, impregna la gramática, invade la lengua con la metáfora, se extiende por la sintaxis. Sin embargo, su crecimiento es limitado, sólo tiene una época, pertenece a una edad, la de la infancia. Tylor denuncia la idea falsa del poder creador prácticamente ilimitado de la facultad imaginativa del hombre.[65] El mito, en sus órganos y en sus primeros desarrollos, corresponde al estado primordial del espíritu humano, que es semejante al estado del niño.[66] Y en este desarrollo, limitado a los primeros tiempos de la humanidad, desempeñan un papel determinante dos fenómenos: la atribución de vida real a toda la naturaleza y la influencia tiránica que ejerce el lenguaje, en sus orígenes, sobre el espíritu humano. Para examinar los procedimientos mediante los cuales los primeros hombres llegan a fabricar mitos, Tylor no tiene ninguna necesidad de dar un rodeo por la gramática comparada ni por los indoeuropeos. La infancia de la humanidad, la nuestra, está allí, ante nuestros ojos, en América, en el continente africano, en todas partes donde han surgido pueblos salvajes. Pues los salvajes de hoy día están todavía «en un período de creación mítica».[67]

Se trata de un descubrimiento que debe transformar radicalmente la mitología y convertirla por fin en una ciencia. Hoy, las ficciones que parecían tener un origen totalmente

espontáneo encuentran su *causa*. La interpretación deja de ser una nueva fantasía que viene a agregarse a ese objeto maleable e inconstante que se llama fábula o mito. De ahora en adelante la ciencia puede designar los *verdaderos* mitos, entresacarlos de la crónica, reconocerlos en el tejido de los relatos y del saber histórico. Puesto que el mito es un producto natural y regular del espíritu humano en reacción a ciertos hechos, en una medida que resulte compatible con el estado intelectual del pueblo que lo ha imaginado, los verdaderos historiadores, declara Tylor, han de tratar el mito «como una excrecencia» que conviene eliminar de la historia verdadera. Pero con precauciones, «desde el momento en que reconocen que esta excrecencia no tolera la prueba de los hechos y que, al mismo tiempo, pueden explicarla claramente como mito».[68]

Al descubrir que el espíritu humano «mitologiza» en ciertas condiciones, que cierta educación conduce a cierto tipo de ideas y que las hordas salvajes hablan todavía la lengua primera del mito, Tylor está convencido de haber encontrado el medio para explicar los relatos chocantes y perturbadores de Grecia. En efecto, una vez comparados con la verdadera mitología de los salvajes, los datos absurdos de la fábula griega pierden su carácter extraño. El incesto, el canibalismo y el parricidio llenan los relatos de los pieles rojas, mientras que el robo, el adulterio y las crueldades abominables florecen en las mitologías de África y de Oceanía. Se trata, por cierto, de productos groseros del espíritu humano primitivo que, hoy, pueden explicarse por un estado de la sociedad y de la inteligencia humana en el que hechos que nos parecen irracionales y extraordinarios se aceptan como acontecimientos normales y evidencias inmediatas. En las civilizaciones más avanzadas los mitos han terminado por fosilizarse, por adoptar la forma de la superstición. Precisamente esas *supervivencias* son las que, o bien se han recogido como historia, o bien han sido rechazadas como absurdas ficciones.

Ya no se permite la duda: la mitología habla un mismo lenguaje dondequiera que sea. El salvajismo, que estalla con violencia en los trópicos entre los pueblos de la Naturaleza, se encuentra en el mundo griego modelado por la moderación y la discreción, pulido por la conquista de una elevada civilización. En consecuencia, todo aquello que en la mitología de los pueblos civilizados puede chocarnos no es en realidad otra cosa que el vestigio de un estado de pensamiento que en otro tiempo asumiera la humanidad entera y cuya impronta, al mis-

mo tiempo que su coherencia, nos muestran los primitivos contemporáneos.[69]

En ambas estrategias rivales, tanto en Tylor como en la escuela de la mitología solar, las motivaciones, a menudo verborrágicas, no se alejan de los procedimientos que dan forma lo que Lang llama «objeto de mitología científica»,[70] es decir, propósitos dementes, palabras salvajes, discursos absurdos. Al afirmarse como ciencia de lo escandaloso, la nueva mitología se entrega a cierta cantidad de gestos cuya dinámica responde a la idea de escándalo. Término de la sagrada escritura —recuerda Voltaire en el *Dictionnaire philosophique*— que designa una indecencia grave y que se aplica principalmente a gente de Iglesia. La palabra está impregnada de un fuerte tufo eclesiástico y evoca múltiples imágenes. Ante todo, la piedra del escándalo que podría hacer caer a las gentes. Y Pascal no ha olvidado la «máquina» oculta en el griego *skándalon*: armadijo de una trampa donde se encuentra colocado el cebo. Es el escándalo-objeto, que se estaría tentado de distinguir del escándalo-sujeto, en el sentido de estallido de enojo que provoca un mal ejemplo. Pero la escritura elimina la distinción sujeto-objeto gracias al anatema: debemos arrancar y cortar el pie, la mano que nos escandaliza. Un cuerpo se mutila. El sujeto carnal suprime el objeto del escándalo para los otros, y, necesariamente, para sí mismo. Pues hay que distinguir tres términos: el que denuncia o enuncia con estrépito; los otros, víctimas del mal ejemplo, y la situación, las palabras, el gesto o el miembro, todo lo que localiza lo escandaloso. Por ejemplo —una vez más, tomado de Pascal—, un religioso sorprendido en un lugar *non sancto* con su hábito de tal. O un griego que dice cosas horribles y absurdas. Pero el lugar del escándalo, su espacio propio, está constituido por un doble movimiento de repulsión y atracción. Se señala con el dedo, uno se indigna, se hace un estrépito para apartar, para poner a distancia, de sí mismo y de los otros —de sí mismo bajo la mirada de los otros— eso que le pone a uno en peligro de ser atraído, seducido o entrampado. Como un «vínculo doble» cuyo jeroglífico representaría una mano que corta la otra.

La nueva mitología, al proponerse como objeto lo infame, lo monstruoso, lo repugnante, lo que hace temblar de horror, da el espectáculo de ese doble movimiento en que quien la rechaza también se siente atraído por ella. Es un signo de que su discurso fabrica lo escandaloso al hablar de ello, al

administrarlo, al ponerle límites. En efecto, en la nueva ciencia hay una serie de gestos de división en que lo que se coge es esencial para ver cómo la mitología está circunscrita, para ver hasta dónde llega su dominio.

La escuela de Fr.-Max Müller ha recurrido a un procedimiento expeditivo. Al denunciar la mitología como el flagelo de la antigüedad adopta medidas draconianas. Todo lo que parece contaminado por la enfermedad de un lenguaje usurpador es condenado, eliminado del pensamiento, reconocido como ilusorio y reducido a la nada. Los pueblos más racionales quedan limpios de la sospecha de haber imaginado tantas historias indecentes e inmorales. Pero, de golpe, los griegos o los arios, despojados de su mitología, se encuentran en grave peligro de perder sus divinidades y hasta los rudimentos de la religión. Es urgente practicar una nueva división entre la mitología y la religión. Los dioses de los griegos y de los arios son un producto inmediato de la inteligencia; en efecto, los hombres racionales los descubren naturalmente, al contrario de los mitos, que les son impuestos por el lenguaje contra su voluntad. No hay que confundir la aprehensión de Zeus como dios absoluto con las historias inmorales que circulan en su nombre. Tanto menos cuanto que la religión, cuyo signo mínimo es el conocimiento del dios, es un bien que certifica la racionalidad de la especie humana. En la introducción a la *Mythologie de la Grèce antique*, Decharme divide cuidadosamente entre el sentimiento religioso «que jamás ha faltado en Grecia», por un lado, y, por otro, la mitología «que a menudo humilla y deshonra a la divinidad».[71] Tómese esto en cuenta: «Cuando los griegos dejan de hablar la lengua mitológica, su concepción de la divinidad no difiere en lo esencial de la nuestra.»[72] Y las acusaciones de inmoralidad que a veces se dirigen contra la religión de los griegos no pueden explicarse si no es por un malentendido o por un defecto de información. ¿Acaso no es evidente que la mitología no es la religión y que, por otra parte, los «productos irreflexivos e involuntarios de la imaginación humana no tienen, por sí mismos y en razón de su origen, ningún carácter moral»?[73] No hay exégeta —protestante ni católico— que pueda ahorrarse entonces esa división impuesta por el sistema que engloba el cristianismo, de donde proviene directamente la cuestión misma de la «religión».[74]

Estos presupuestos son iluminados, y con toda claridad, por un sabio religioso llamado a pronunciarse, a comienzos

del siglo siguiente, sobre ciertas teorías que no podían desconocer ni el exégeta de la Biblia ni el historiador de las sociedades semíticas. Para M. J. Lagrange, fundador de la escuela bíblica de Jerusalén, lo que define el orden de la religión es la exigencia moral.[75] Ni el salvaje ni ningún otro miembro de la especie humana, aun cuando sea el término de una evolución fallida, puede adorar objetos naturales por sí mismos. La inteligencia más primitiva es capaz de darse una «noción racional de la divinidad». ¿No basta acaso con tener la idea de «hacer cosas» para conjeturar un gran hacedor de cosas? Y de repente se instaura un «deber hacer». El poder superior respecto del cual el hombre experimenta su dependencia exige de él ciertos actos y le abre la posibilidad de estar en relación con las potencias sobrehumanas. Dios sólo es «un tipo de abstracción espontánea que deriva de la naturaleza del hombre».[76] Ese monoteísmo latente ha estallado más o menos espontáneamente, y sin duda por doquier. Si algunos lo han ignorado dejándose seducir por la teoría animista que postula el desarrollo de la noción de espíritu, ello se debe a que han buscado las «mejores creencias» en los misterios en que raramente son admitidos los extraños.[77] Pero al señalar las pruebas de una religión del primer paganismo a partir de los misterios —como decía, dos siglos antes, el padre Lafitau, atento él mismo a las enseñanzas secretas—, el autor de *Études sur les religions sémitiques* asumía un doble riesgo. En primer lugar, afirmar una tesis ampliamente indemostrable; luego, abrir una polémica en torno al misterio cristiano en comparación con los misterios paganos que se desplegaría con tanta vivacidad que durante un cuarto de siglo la colmena de los historiadores ha zumbado con la actividad suscitada por una figura hoy completamente desaparecida, la de las religiones llamadas mistéricas. Sin embargo, desde el punto de vista del orden moral había un beneficio indiscutible, pues el salvaje, dotado de facultades racionales, «tiene una noción más próxima del monoteísmo, más saludable para la moralidad y el orden social que la brillante mitología griega».[78] Para separar religión y mitos no es necesario más que un criterio, un corte seguro: el orden moral. «Allí donde se enseña la existencia de un gran ser, justo y bueno, que lo ha hecho todo, que no muere»,[79] allí no se permite la duda, allí comienza el dominio de la religión. Por el contrario, cuando la razón se ve perturbada, cuando el sentido moral se escandaliza, entonces se trata de mitología. Mientras que las religiones, incluso las falsas, han sido siem-

pre el asilo «de las aspiraciones más elevadas», la mitología surge de otro territorio, habitado por el espíritu de curiosidad, culpable de las primeras necesidades de explicación. La religión se expande en el homenaje a los seres sobrenaturales, mientras que la mitología comienza con la intención de descifrar los misterios, quiere «rasgar el velo», sacar las potencias sobrehumanas de lo incognoscible y explicar el mundo.[80] Misterios distintos de aquellos en los que se ocultan «las mejores creencias», reservadas a la paciencia de los historiadores que saben mostrarse curiosos de ellas, como conviene. Esta vez, como eco lejano del *Génesis*, hay que imputar al pecado de curiosidad la indigencia del «verdadero sentimiento religioso»[81] y la invención de historias absurdas y obscenas de las que la producción mitológica da testimonio.

Más aún —por estar incluido en un proyecto más ambicioso y sistemático—, el mismo modelo cristiano informa la investigación sobre «el origen de la idea de Dios», iniciada por un misionero austríaco, Wilhelm Schmidt, perteneciente a la Sociedad del Verbo Divino y fundador de la revista «Anthrôpos».[82] En el laberinto de los pueblos de la Naturaleza que el método de historia cultural de Graebner quiso cuadricular, el análisis, apoyado en sus criterios tecnológicos e institucionales, emprende la referencia a las civilizaciones «más primitivas»: tasmanianos de Australia, pigmoides de Asia, negros de los bosques del centro de África subecuatorial, esquimales del reno en el oeste de la bahía de Hudson. Son todos ellos refugios de la historia en los que sobreviven intactas sociedades en el estadio de la recolección simple y dotadas del instrumental más elemental, pero que, en su miseria material, se revelan como testigos privilegiados de los sentimientos religiosos de la más primitiva humanidad. Adoran o veneran, con mayor o menor distinción, un Ser Supremo, el Gran Dios, eterno, omnisciente, creador del cielo y de la tierra, y de una moralidad irreprochable.[83] Dominado por la euforia que le producía en forma creciente la demostración de un monoteísmo original, el R. P. Schmidt no pudo evitar, en diversas oportunidades, el elogio del Ser Supremo que ha desempeñado un papel tan esencial en la historia de la humanidad y en el devenir de la civilización. ¿No es Él quien ha asegurado a la humanidad primitiva «la capacidad de trabajar, la firme esperanza de someter el mundo... y la generosa ambición de alcanzar objetivos situados más allá y por encima del mundo»?[84] Efectivamente, son cualidades tanto más raras cuanto que la

creencia original de un Gran Dios único es tan precaria como el lenguaje de la primera humanidad en la teoría de Fr.-Max Müller. El monoteísmo ya está amenazado, y las invenciones tecnológicas y las innovaciones culturales le prometen grandes desastres. Progreso del mal, a cuya descripción clínica se aboca la obra de W. Schmidt. Los primeros síntomas de degradación aparecen con la civilización llamada «del pequeño cultivo de derecho materno», cuando la mujer se pone a cultivar plantas y crece la sombra de la Tierra-Madre. Una cierta feminización altera la elevada figura paterna del Ser Supremo, mientras que la plegaria se ve sustituida por ritos repugnantes como el sacrificio de la sangre. Segunda fase: los cazadores totémicos de derecho paterno introducen la magia y el culto del Sol, con lo que provocan la decadencia del Gran Dios único, muy pronto senil y reducido a la impotencia. En el vacío que deja su desaparición proliferan los demonios y las potencias de sistemas politeístas. Entonces comienza el discurso mitológico.[85]

Para W. Schmidt, la religión más antigua de la *Urkultur* está libre de todo relato mítico. La idea de Dios implica solamente un pensamiento lógico y el descubrimiento del Ser Supremo sólo revela actividad intelectual. Desde el momento en que un monoteísmo presenta signos de mitología, ello constituye la prueba irrefutable de que las culturas más recientes lo han contaminado y degradado. La concepción de un Gran Dios único en que reside la esencia de la religión es fundamentalmente «amítica». Creador puro del cielo y de la tierra, pero indiferente al devenir de la humanidad, el Ser Supremo no conoce los acontecimientos ni las motivaciones. Al margen del relato, se mantiene separado de las acciones, es ajeno a las turbulencias del hacer. Tan drástica es la distancia, que un discípulo riguroso de W. Schmidt, el etnólogo Adolphe E. Jensen, denuncia, en el seno del monoteísmo cristiano, como figura mitológica aberrante, la desventura del Hijo de Dios muerto y crucificado.[86] Paradójica posición para una teoría tan devota en su inspiración, pero que asume en sus últimas consecuencias la lógica de una división entre la racionalidad natural de la religión y la mitología portadora de lo irracional, que conlleva la declinación del sentimiento religioso auténtico al divinizar «lo inmoral y lo antisocial».[87]

La ciencia de los mitos implica un arte de la talla, a veces del corte. Cada uno muestra en ella más o menos su habilidad. Lang comienza por formar dos partes: una, con los mi-

tos de los pueblos civilizados; la otra, con el resto. La primera porción, a su vez, se divide en dos fragmentos: uno, racional; el otro, irracional. El corte es neto: «Los mitos racionales son los que representan a los dioses como seres dotados de belleza y de sabiduría.» Ejemplo: la Artemisa de *La Odisea*, que encuentra placer en la caza de jabalíes mientras las dríadas salvajes retozan con ella, es una «representación mítica perfectamente racional de un ser divino»; es una idea llena de belleza y de naturalidad; no requiere explicación. Pero la Artemisa de la Arcadia, metamorfoseada en osa, o la de Brauron, para la que las jóvenes doncellas bailaban una *danza del oso*, es «un ser en el que se siente que el mito no es natural y tiene necesidad de explicación».[88] La mitología-ciencia se apodera de la segunda Artemisa, que no es natural, se siente que no lo es, que incluso es indecente y, seguramente, absurda y salvaje. En cuanto a la otra, no necesita explicación, le basta con pertenecer a la religión natural.

En su punto de partida, la antropología de Tylor y de Lang no quieren excluir ni demostrar el carácter ilusorio de lo irracional, que es todo lo mitológico. Sólo trata de establecer que lo no racional inscrito en la mitología de las sociedades antiguas más civilizadas es la figura, fugitiva y provisional, de otra razón, todavía grosera y muy salvaje, puesto que el canibalismo, la magia, las crueldades más abominables, parecen en ella completamente naturales.[89] Un estado salvaje del pensamiento, pero tan bien adaptado a la rudeza de las primeras edades, que, si bien convencida de su carácter *inmundo*, la escuela antropológica reconocerá en la mitología, compartida por los pueblos de la Naturaleza, una manera de satisfacer una forma rudimentaria de curiosidad científica. Y hasta tal punto ocurrirá así que Lang se verá progresivamente llevado, para salvar y para justificar esta otra racionalidad de los comienzos, a darle el único fundamento pensable, esto es, la idea de dios, que vendrá a eliminar el espiritualismo de Tylor y sustituir la teoría de *un gran dios*, creador de una elevada moralidad, que tan brillante carrera había hecho en la obra del padre W. Schmidt, de la Sociedad del Verbo Divino, por la hipótesis del animismo.[90]

Pero no cabe duda de que ha sido Tylor quien más concienzudamente ha jalonado el camino de la ciencia de los mitos a través de los gestos que la fundan. «Hay una especie de frontera intelectual aquende la cual es menester estar para simpatizar con el mito, y allende la cual es menester estar

para estudiarlo. Tenemos la dichosa fortuna de vivir cerca de esta frontera y de poder pasarla una y otra vez a voluntad.»[91] El antropólogo es un hombre de fronteras: entre los salvajes y los civilizados, entre la infancia de la humanidad y su edad adulta, entre nosotros y nuestros antepasados. Pero este asiduo transeúnte de fronteras no es un vagabundo[92] ni un simple viandante. El límite es su dominio y allí ha trazado el paisaje desde el día en que, como para otros que escuchan en el mundo, el escándalo de las palabras obscenas ha despertado en él el eco de las imaginaciones groseras y repugnantes concebidas por el hombre primitivo. Antes de Tylor había ya una amplia zona fronteriza entre las naciones más avanzadas y las razas inferiores, tan amplia como la distancia que los civilizados deseaban entre ellos y los salvajes. Tylor la redujo y señaló como origen de la mitología sobreviviente en las civilizaciones superiores la reserva donde «millones de salvajes y de bárbaros... siguen produciendo, bajo sus groseras formas arcaicas, las representaciones míticas de la naturaleza que se hacía el hombre primitivo».[93] Así esta frontera puede franquearse más rápidamente, pues si bien ya no podemos *sentir* el mito a la manera de nuestros antepasados, por lo menos podemos *analizarlo*.[94] Eso implica idas y venidas permanentes. Incluso —Tylor lo indica fugazmente— hay un desvío, el atajo de la infancia. «En la infancia nos encontramos en el borde mismo del país de los mitos.»[95] Pero cuanto más cerca estamos del país de los mitos, mejor podemos vigilarlo, guardar la frontera. Pues Tylor, hijo de cuáqueros, es depositario de una misión bajo el signo del evolucionismo: «La etnografía... tiene deberes graves, a veces hasta penosos; en efecto, tiene que exponer a la luz del día lo que la grosera civilización de la antigüedad ha hecho *pasar* a nuestras sociedades bajo forma de supersticiones deplorables, y condenar a esas supersticiones a una destrucción segura. Esta obra, si bien es menos agradable, no es menos indispensable para el bienestar de la humanidad.»[96] La etnografía tiene una función de vigilancia y el mejor observatorio para ello es una frontera, pues permite controlar las infiltraciones, reconocer lo que ha pasado de un campo al otro y denunciarlo para destruirlo totalmente. Deber grave en el cual el antropólogo asume una verdadera labor de policía de costumbres con un espíritu de reforma. «La ciencia de la civilización... es esencialmente la ciencia de los reformadores»;[97] así reza la primera frase del libro de Tylor, y es también una consigna. Nos encontramos aquí con toda una em-

presa de salvación pública, fundada en el descubrimiento de que «no parece haber... pensamiento humano lo bastante primitivo como para que haya dejado de influir en nuestros pensamientos, ni lo suficientemente antiguo como para haber roto todo vínculo con la vida moderna».[98] Se trata de reconocer al salvaje en nosotros, pero con el fin de extirpar algo extraño, de eliminar una excrecencia, pues eso redundará en el bienestar de la humanidad y del cuerpo social. La mitología que se da por objeto lo escandaloso se funda necesariamente sobre un procedimiento de exclusión. Debemos arrancar el ojo que nos escandaliza. ¿Acaso no está escrito?

Excluir: gesto fundamental y ambiguo cuya importancia no ha escapado a Tylor, quien, por otra parte, se lamenta de sus consecuencias. Muy a menudo —observa el autor— en los libros sobre las tribus salvajes se encuentra: «*Religión*, véase *mitología*.» De ello resulta que «en la mayor parte del mundo civilizado, y en la mayor parte de las grandes religiones históricas, se considera como historia sagrada todo lo que pertenece a la religión o a la secta de la que se forma parte, mientras que los que pertenecen a otra religión o a otra secta consideran estos relatos como puras leyendas».[99] La lucidez de que hace gala Tylor tiene dos motivos complementarios. De todos sus contemporáneos, es quien está más convencido de que la mitología está constituida por imaginaciones regulares cuya producción, sometida a leyes y limitada en el tiempo, es función de un estado intelectual que los pueblos civilizados han dejado definitivamente detrás de sí. Al mismo tiempo, su Dios interior, libre de toda teología sistemática gracias a los cuidados de los cuáqueros, es un puro sujeto moral cuyo advenimiento le parece ir de la mano con un estado de civilización superior a la creencia de una multitud de seres espirituales, familiar a las razas inferiores.[100] Esta posición permite a Tylor, hasta en el espíritu de reforma, comprender la mitología desde dentro, así como recusar las divisiones sectarias a las que proceden obstinadamente los devotos de un Dios católico y romano, cuando no los teólogos de la iglesia presbiteriana.

Indecente, grosero, infame, abominable, absurdo: el vocabulario del escándalo no es gratuito, sino que convoca a todos los fantasmas de la alteridad. Los primitivos, las razas inferiores, los pueblos de la Naturaleza, el lenguaje de los orígenes, el salvajismo, la infancia, la demencia son otras tantas tierras de exilio, de mundos suprimidos, de figuras de la exclusión.

Al mismo tiempo, en cada una de estas divisiones la mitología se desplaza, cambia de forma y de contenido; es lo increíble que la religión coloca frente a ella; lo irracional que la razón se da, el salvaje como la inversa del civilizado, es lo ausente, lo caduco o la demencia olvidada.

A lo largo del discurso de la nueva ciencia la mitología es tratada de dos maneras. Ya como un resto, ya como una totalidad, pero para los demás. Mientras que en nuestras sociedades la mitología sólo es el discurso de la rareza, en los países de los orígenes recubre todas las cosas con un lenguaje primario del que es inseparable. Pero al mismo tiempo su naturaleza privativa, al relegarla a una provincia de no ser, parece condenarla a no tener apariencia sino tan sólo en la medida en que se le preste un discurso tan dominado, tan motivado por lo escandaloso. Y en la doble perspectiva que descubre esta ciencia ambigua surgen preguntas, nuestras preguntas. La más urgente de ellas, y seguramente la que tan extraños comienzos incita a plantear con la mayor agudeza, es la que interroga si la mitología, como objeto, con su doble registro semántico, no se ha constituido íntegramente por un efecto de escándalo. En resumen, el voto de confianza: ¿es la mitología de los griegos, figura de referencia obligada, más digna de fe que la mitología-saber sobre los mitos que tan brutalmente exhibieron los hombres del siglo XIX?

Se abre entonces otro campo de investigación, el de los relatos, las fábulas, el gran río de la tradición en que algunos intentan separar las aguas que en él se mezclan, sea filtrando las más puras, sea remontándose hasta las fuentes perdidas. Es evidente que todas estas historias, escandalosas o no, constituyen un gran paisaje cultural ampliamente autónomo, poblado de palabras antiguas, habitado por voces que se responden, por relatos que se hacen eco mutuamente a través de los continentes y de un milenio a otro. Una cultura de la palabra entregada con seguridad a la interpretación de los letrados, pero de la que nadie dudaría que tiene más que ver con el oído y la memoria que con la letra y la escritura. Y si los mitólogos del siglo XIX se ven obligados a dirigirse ante todo a lectores, sus análisis y sus teorías reconocen sin vacilación que el país de los mitos, si es que existe, está situado en algún sitio de los confines del mundo de la memoria y del olvido.

II. Por la boca y por el oído

Hace unos quince años que el dogma de la naturaleza escrita de la cultura griega está gravemente amenazado. Los trabajos de E. Havelock,[1] que prolongan las investigaciones de M. Parry acerca de la producción épica y las marcas de la oralidad,[2] han demostrado de modo decisivo que la epopeya homérica ya no podía considerarse como la última ola de una antigua cultura oral que desde finales del siglo IX fuera sumergida por una civilización de la escritura. Cuando, a comienzos del siglo IV, Platón la emprende en *La república* contra la poesía en general, así como contra Homero, lo que discute no es una obra fijada por el libro y un texto escrito para filólogos, sino al fundador de una *paideia*, de un sistema cultural más o menos concebido como una enciclopedia del saber colectivo, transmitido por la boca y por el oído, musicalmente ejecutado y memorizado con ayuda de fórmulas rítmicas. Esta cultura *poiética* provoca, en el alma o en el espíritu de los que escuchan y la comparten, emociones y sentimentos que la filosofía de las ideas reprueba enérgicamente.[3] Al reprocharle a la *paideia* homérica que favorezca una asimilación culpable entre el poeta o el recitante y los personajes o las acciones representadas por imitación, Platón denuncia explícitamente el mundo «aural»[4] de una educación de la que quiere ser reformador exigente en la ciudad nueva.[5] La «mitología» de Homero evocada en *Las leyes*[6] ejerce con sus palabras y sus ritmos un efecto de encantamiento; estas ficciones habladas, encantadoras, llenas de seducción, producen un vértigo auditivo, se insinúan, se vuelcan en los oídos, esos «embudos» que hacen llegar al alma «armonías suaves y muelles».[7]

Alrededor de la epopeya homérica y en las maneras en que la han recibido tanto los modernos como los antiguos es donde se condensan las ambigüedades principales de una cultura a mitad de camino entre lo oral y lo escrito. Pues los debates de los modernos sobre la tradición épica y su identidad cultural no habrían podido seguir el mismo curso si el lugar privilegiado que obstinadamente reservara a Homero la filología del siglo XIX no hubiera hallado un precedente en la tradición

aristocrática de los griegos antiguos. Tradición de letrados, uno de cuyos comienzos favorece Grecia cuando los poemas homéricos se asocian a la primera alfabetización, así como a los comienzos del trabajo de interpretación.[8] La epopeya, evidentemente, es una provincia de la memoria griega cuyo imperio se extiende desde las genealogías lineales hasta los apólogos verbosos a través de los proverbios, los elogios a los vivos, las leyendas, las loas a los muertos y las teogonías o los cuentos maravillosos. Incluso en su autonomía, confiada a narradores especializados, adiestrados en procedimientos mnemotécnicos en un medio profesional,[9] la narración épica no deja de hacer referencia a un fondo común de relatos e historias; [10] y por sabio que se vuelva el discurso de la epopeya,[11] no deja de ser tributario de aquellos de los que toma continuamente los elementos destinados a reforzar su eficacia particular. Sólo en el canto que abre *La Ilíada* salen a la superficie, aquí y allá, la lucha contra los centauros, la gesta de Briareo, el placer de los dioses entre los etíopes sin reproche y los infortunios de Hefesto expulsado de las alturas del Olimpo.[12] Se trate de azar de la transmisión o de astucia de la rerepción, lo cierto es que de un género tan activamente cultivado en la tradición hablada y a lo largo de varios siglos no subsisten sino dos producciones, que hoy se han bautizado naturalmente como «obras».[13] Sin embargo, tanto una como otra se limitan a contar una versión de una historia que todos conocían. Pues *La Ilíada* es ante todo una manera de decir la cólera de Aquiles, así como *La Odisea* es una manera, entre otras, de narrar las andanzas de Ulises. Pero al quedar un dia fijada por la escritura, y a partir de entonces exenta del devenir de la variación, la epopeya llamada de Homero, transformada en monumento literario por una élite,[14] constituye, con su masa solitaria, un obstáculo al reconocimiento prolongado del país de la memoria hablada, aun cuando en su material formulario y en sus perspectivas descubre los ritmos y los pasajes antiguos, encerrados desde entonces en el orbe de sus cantos.

Las ilusiones a que da origen la tradición letrada son tan vigorosas que se imponen incluso a quienes más han bregado entre los modernos para fundar la pertenencia de la epopeya a una tradición ajena a la escritura. Hay dos ejemplos que muestran esto y que, cada uno a su manera, contribuyen a descubrir los obstáculos que impiden el acceso pleno a la memoria de los griegos. En *The World of Odysseus*, publicado en

1954,[15] M. I. Finley se preguntaba por el valor testimonial de *La Ilíada* y *La Odisea* con relación al «pasado» y se veía llevado a reflexionar acerca del papel desempeñado por los aedos y los especialistas de la memoria en la cultura de una sociedad que, después de la caída del mundo micénico, no conoció ningún sistema de escritura antes del descubrimiento, a mediados del siglo VIII, del alfabeto sirio-fenicio. Para hacer aceptable su tesis de que la epopeya homérica da cuenta de una sociedad real y plena de actividades entre los siglos X y IX, pero que aún estaba sumergida en un mundo cuya mitología sería el único pensamiento común, Finley se ve obligado a definir la posición de Homero en términos de control a la vez que de coherencia. Narrador de mitos y de leyendas, el poeta de *La Odisea* y de *La Ilíada* se mantiene en el límite entre la plena madurez de la mitología —«actividad social de alto nivel», pero que produce relatos que no dejan de transformarse—[16] y la era rigurosa de la crítica, inaugurada por Heródoto, héroe fundador de la historia. Homero y su epopeya representan «el primer estadio en la historia del control que Grecia impuso a sus mitos».[17] Así, cuando los poemas homéricos hablan de la riqueza, el trabajo, estructuras sociales o sistemas de valores, no inventan ni fabulan. El poeta transmite «los materiales básicos que había recibido de la tradición con una precisión aparentemente helada».[18] Evidente ventaja para el historiador que, de un modo profesional,[19] se preocupa por saber si tenemos que eliminar la guerra de Troya de la historia objetiva —apropiada para la enseñanza— de la edad de bronce,[20] y, por el contrario, acoger el modo de las relaciones sociales entre Menelao y Telémaco en nuestro saber histórico del período denominado «edad oscura», que, como su nombre indica, tiene gran necesidad de «documentos». La respuesta de Finley tiene la virtud de no ser ambigua: *La Odisea* proporciona «documentos brutos para el estudio de un mundo real formado por hombres reales».[21] El resto es cuestión de cronología, que es un tema de discusión entre los sostenedores de la verdad micénica y los modernistas impacientes por descubrir en el relato épico los signos de un mundo contemporáneo al poeta.[22] Y la fe del historiador no parece perturbarse por las divergencias de interpretación que lleva a unos a descubrir en el «catálogo de los navíos» una descripción detallada de la Grecia micénica, mientras que otros, no menos historiadores, reconocen en dicha enumeración de navíos y de contingentes un calco muy preciso de las ciudades que en el siglo VII atravesaran

los oráculos de Delfos, encargados de anunciar las fiestas de Apolo de uno al otro confín del mundo griego.[23] Lo esencial en este caso es que no hay confusión posible entre la ficción y la historia.[24] Si el relato, por ventura, parece interferir con los datos míticos, basta despojarlo de esos desarrollos, como de una cáscara, para poner al desnudo lo real de la historia.[25]

Es verdad que el análisis de Finley no oculta sus presupuestos. Por el contrario, encuentra placer en enunciarlos. Por ejemplo, que el progreso del hombre se mide por la manera en que controla sus mitos y por su capacidad para entender el campo de su actividad racional.[26] Pero queda aún por probar que Homero ejerce efectivamente tal dominio. Aquí es donde interviene el argumento de la coherencia: «El cuadro del mundo social que esbozan los poemas es, en lo esencial, coherente.»[27] De tal suerte, Homero contrasta con el pensamiento mitológico, abandonado a la discordancia: los mitos son «desesperadamente contradictorios».[28] Y otros autores,[29] con Finley o sin él,[30] insisten en que, de un extremo al otro de la obra, los personajes de la epopeya tienen la misma coherencia, y para ello apelan a largas distancias y a la ausencia total de contradicción seria. Se trata de elogios que, a partir de las críticas de conveniencia e inconveniencia lanzadas por los sabios alejandrinos en el siglo III antes de nuestra era, alternan con las quejas de contradicción, dobletes, diferencias de pensamiento y de estilo, para las que los cantos de enlace y de relleno dan buen fundamento al enjambre de filólogos que trabajan entre los siglos XIX y XX.[31]

En el silencio de toda comparación prolongada con otros «documentos»[32] que permitan establecer las «realidades» de la historia deseada, la coherencia sirve para garantizar la autenticidad; es la única piedra de toque de lo real sociohistórico. El argumento de la coherencia, sin embargo, también necesita ser respaldado por el de control. Pero esta vez al censor le toca ser censurado. Homero no solamente ejerce un control atento sobre los mitos en circulación, sino que él también se ve sometido al control de un auditorio que le obliga a la verosimilitud.[33] Ya era ésta la convicción de los historiadores del género épico, como Chadwick, el autor que construyó su modelo, que es el siguiente: los poetas al servicio de una aristocracia guerrera no pueden entregar a esa sociedad otra cosa que una imagen de sí misma absolutamente fiel.[34] Si el curso de la tradición tiene su origen en el mundo micénico,[35] a medida que los recitados se sucedían, los palacios desaparecie-

ron, se hundieron, la burocracia quedó sumergida y sólo los despojos de la antigua «cultura material» de los señores de Micenas lograron sobrevivir sobre la cresta del relato, como la famosa copa del viejo Néstor.[36] Para responder a la expectativa de su auditorio, en este final del siglo VIII el aedo homérico, a pesar de su vocación por la hazaña, se ve obligado, según Finley, a describir con precisión formal la institución del don y el contra-don que se hallaría en el corazón del sistema social de ese mundo ejemplar de los siglos X y IX. Ante oyentes muy informados y siempre vigilantes, Homero está obligado a controlar por sí mismo su relato tan de cerca que jamás, al menos de manera grave, traiciona su modelo sociológico. Y si por ventura un anacronismo le tienta, como la idea de un mundo ordenado por la justicia divina, que era una visión familiar para los espíritus del siglo III, Homero tiene el suficiente dominio de su arte como para deslizar la alusión mediante el subterfugio de una comparación, con lo que evitaba toda contradicción sobre el fondo.[37]

Coherencia y control se responden de acuerdo con un círculo vicioso. Pero el modelo concebido por Finley no sería eficaz, es decir, no entregaría la realidad social deseada, si el poeta homérico no pudiera ser identificado en la tradición griega como el autor de la primera manifestación de la actividad racional, como heraldo inicial y decisivo de una razón que, para ser ella misma, debe conocer ya perfectamente el arte de escribir, el arte de componer con los signos de la escritura.[38] Y los debates que se tejen alrededor de Homero y de lo escrito cuentan cómo el dominio de los signos gráficos aparecía como un complemento natural de la potencia de racionalidad de que, con mayor o menor evidencia, da testimonio la composición de *La Ilíada* y *La Odisea*. La interpretación histórica de la memoria épica cae en la trampa de su fascinación por la coherencia, ese concepto falso que se limita a enunciar la ausencia de absurdo entre las partes de una doctrina o de una obra, sin más garantía que su tan endeble opuesto, la incoherencia, «casi sinónimo de la locura».[39] Pues toda esta argumentación, lanzada por las rutas de la memoria, no deja de reivindicar sus orígenes letrados. A partir de los románticos,[40] la necesaria coherencia interna es el primer postulado de la interpretación, que debe hallarla so pena de ceguera. Como el sentido único e intencional, repetido por la crítica de Lanson, la ausencia de incoherencia es el atributo natural de una obra «literaria» de condición, y, por ello mis-

mo, sometida a la clausura de un texto, escrito desde siempre, aun cuando, en el movimiento de su producción, se reconozca y se afirme en ella una dinámica de la memoria.

Inversamente a Finley, quien para encontrar la realidad histórica encierra la memoria homérica en una racionalidad consciente,[41] Havelock, en su proyecto de 1963, *Preface to Plato*, no ha querido jamás hacer historia con la epopeya ni ha tratado de convencerse de que *La Odisea* cuenta un relato con la suficiente maestría como para que surja por debajo de la espuma del vagabundeo de Ulises. Su Homero es el héroe epónimo de un vasto sistema cultural, olvidadizo y aligerado del pasado, pero totalmente inundado del presente, que, como un gran río, divaga entre las murallas de Micenas y las primeras huellas de la ciudad, pero que ha surgido en respuesta a la diáspora abierta por el hundimiento de una civilización palaciega, que ha surgido de la voluntad de los pueblos de lengua griega de darse una identidad mediante el recurso de contarse de una manera inolvidable sus costumbres y sus tradiciones confluyentes.[42] Ya tome el atajo de la cólera de Aquiles, ya se disfrace de viajero de mil andanzas, el relato épico no hace más que decir una y otra vez los valores y las prácticas esenciales[43] en una sociedad que abandona a su mera memoria la tarea de cantarlas para todos, pero con la ayuda de ritmos y técnicas formularias confiados únicamente a quienes saben cultivar sus riquezas.

Para Havelock, Homero ya no es un género literario entre otros en una herencia cultural. En la epopeya se reúne toda la cultura y es transmitida por un sistema de lenguaje que pone a disposición de todos, bajo una forma musical y rítmica, los saberes y los conocimientos sin los cuales la colectividad quedaría a la vez despojada de sus creencias comunes y privada de una parte de su competencia social y técnica. El gran mérito de Havelock estriba en redescubrir la fuerza de la tradición en una sociedad cuya memoria no conoce ningún medio de comunicación escrita.[44] En el corazón del saber tradicional, la epopeya homérica constituye la enciclopedia de los conocimientos colectivos. No sólo se ha pronunciado Homero sobre los temas más importantes —la guerra, la conducción de ejércitos, la administración de estados, la educación del hombre—, sino que es también maestro en todas las artes. Los millares de versos de *La Ilíada* y *La Odisea* están llenos de informaciones: rituales detallados, procedimientos jurídicos, gestos y prácticas del sacrificio, modelos de vida fa-

miliar, relaciones con los dioses y hasta instrucciones completas sobre la manera de construir una embarcación.[45] Homero asume una función didáctica sin parangón. Y Havelock encuentra la prueba de ello en Platón, hasta en los primeros años del siglo IV, con *La república*, que muestra con prodigalidad, con el apoyo de citas, que los poetas, y sobre todo el Poeta, tienen merecida la reputación de «conocer todas las artes».[46]

Pero la interpretación de Havelock tiene su reverso, y lo tiene precisamente en el mismo lugar en que con tanta liberalidad concede a Platón las mejores garantías. Efectivamente, de Platón, de *La república*, es de donde extrae Havelock sus ejemplos más convincentes, que le inspiran, cuando no le dictan por entero, el modelo de una «enciclopedia tribal», llamada Homero.[47] A pesar de que —y he aquí la paradoja de este segundo recorrido— el autor de *Preface to Plato*, al aceptar la lectura «platónica» de la epopeya que prueba seguramente que una cultura arcaica de tipo oral o *aural* puede seguir seduciendo a los griegos a finales del siglo V, se deja arrastrar a la definición, por decirlo así, de toda la tradición memorial únicamente por el género épico y en su forma más sabia.[48] La «auralidad» es reconocida pero queda prisionera, y sólo tal como permita verla una tradición dos veces letrada: por dos siglos de interpretación moderna y por el papel de pedagogo que los contemporáneos de *La república* asignaron a Homero. A veces ocurre que el Homero omnisciente de Havelock se parece como un hermano al de la filología alemana: monumento primero y eterno donde se ha edificado el espíritu auténticamente griego.[49] Confinada en la épica convertida en lenguaje primordial, la tradición está como petrificada en paradigmas; convertida en estatua, ofrece como espectáculo los modelos de comportamiento socialmente aceptados. Memoria reencontrada pero definitivamente cerrada. Es como si una vez acabada la enciclopedia homérica, a partir de ese momento, entre el siglo VII y la era de Platón, todo el mundo estuviera ineluctablemente obligado a referirse a ella, tanto para lo esencial como para todo lo demás, ya se tratara de fabricar una balsa o de conducirse piadosamente con sus ancianos padres.

La sombra del libro arroja cierta duda sobre la «enciclopedia tribal» exhumada por Havelock. Ninguna investigación ha demostrado mejor que la suya la impostura de un «milagro» de la escritura en el país de Platón y de Homero. No cabe

duda de que el alfabeto sirio-fenicio hizo su aparición hacia mediados del siglo VIII antes de nuestra era, y tanto en Frigia como en la desembocadura del Orontes.[50] Pero el hecho nuevo y esencial para el análisis de la cultura griega reside en que el descubrimiento de una técnica de la escritura alfabética no ha producido cambios inmediatos. Ni fractura ni ruptura, que comenzaría con un fallo en la memoria de un recitante en medio de las genealogías santas de las que es depositario y que en el término de una generación haría desaparecer para siempre a los hombres de palabra elevada, los «inmemoriales».[51] En el poema etnográfico de Victor Segalen, dedicado «a los maoríes de tiempos olvidados», es el mismo Terii, «el que había olvidado las palabras» a causa de los extranjeros de piel pálida llegados en grandes barcos, quien se convierte en diácono y recita el Libro, cuyos signos escritos ha aprendido en la escuela de las misiones protestantes. Una civilización de la memoria se vuelve totalmente amnésica bajo el efecto del veneno más violento: la Escritura de una religión segura de la verdad encerrada en un Libro, el suyo.

La penetración de lo escrito en Tahití y en las islas de la Sociedad, al comienzo del siglo XIX, tiene lugar en los antípodas del camino de la escritura alfabética en la Grecia arcaica. En Tahití la invasión viene del mar, y en treinta años la conquista ha terminado.[52] Los primeros enviados de la London Missionary Society desembarcan en 1797, y en 1830 Moerenhout cuenta en sus *Voyages aux îles du grand Océan* que un ex cantante sagrado de Raiatea le reveló la cosmogonía polinesia, pero «no podía recitarla sino en forma continua y declamándola... Si le interrumpía para escribir, ya no sabía nada, no podía proseguir y tenía que comenzar de nuevo».[53] Para aniquilar con tanta rapidez una cultura tan íntimamente habitada por la memoria que en ella parecía ridículo escribir una lengua y en la que los niños no podían aprender a leer, pues les bastaba con escuchar una vez el Evangelio para memorizarlo de inmediato, ha sido necesaria la potencia inaudita de una empresa colonial moderna que condensa en los signos escritos la presión de una civilización mercantil y el imperialismo de una religión del Libro, su aliado y a la vez su socio. Y a esto se ha agregado la autoridad del poder político,[54] a partir del día en que los ingleses ayudaron al rey Pomaré I a suplantar a sus rivales. Los misioneros de piel pálida se presentan impúdicamente como civilizadores. Ahora bien, «para civilizar a un pueblo es menester ante todo cristianizar-

lo».[55] La agricultura, las artes mecánicas, el comercio, les serán revelados de inmediato a los súbditos del rey Pomaré. En este caso, dos rasgos explican el dinamismo del escrito. En primer lugar, que se trata de una escritura solidaria del Libro, del Nuevo Testamento, cuyo conocimiento es obligatorio para acceder a la Verdad; pero también porque es la escritura de lo impreso que el libro-objeto vehicula, que ha salido de la imprenta de la misión y ha sido colocado en el centro de un sistema fundado en la escuela y el aprendizaje escolar. En segundo lugar, porque se trata de una escritura convertida sin demora a la economía de mercado. Ya Pomaré II, rey cristiano a partir de 1812, se había hecho construir una casa a la que se retiraba para escribir.[56] El 13 de mayo de 1819 promulgaba un primer código de leyes escritas.[57] Se convirtió en émulo, y en seguida en rival, de sus protegidos, que editaban, junto con sus libros piadosos, reglamentos para el trueque y el comercio con los navíos ingleses, y entró en conflicto con los misioneros porque quería reservar para sí el monopolio del comercio.[58] En 1824 el tercer Pomaré, coronado a la edad de cuatro años con una biblia en una mano y un código de leyes en la otra, fue enviado a la South Sea Academy para que recibiera una «educación inglesa sistemática».[59] Toda la antigua cultural oral y sus formas nuevas han sido condenadas a la clandestinidad por la agresión de una cultura del leer y el escribir, movilizada por un poder centralizado que conduce por igual las operaciones comerciales y la salvación de las almas, y que dispone de la temible arma de la imprenta.

No puede ser más radical el contraste con el ejemplo griego. En primer lugar, en el orden político, en el que la invención de la ciudad y de su espacio mental no parece estar separada del dominio del instrumento escrito.[60] Mientras que la escritura micénica, llamada lineal B, cursiva y a menudo ilegible,[61] sirve como memorándum a los altos funcionarios o a los encargados de palacio en su trabajo administrativo,[62] el útil alfabético, con su pequeño número de signos, vocales y consonantes estrictamente diferenciadas, bien adaptadas a la pronunciación, parecía en cambio haber sido forjado para y por las primeras democracias.[63] Su legibilidad, así como su simplicidad, responden perfectamente a la exigencia de publicidad de las nuevas relaciones sociales. En realidad, el gesto fundamental de los primeros legisladores es el de poner las leyes por escrito,[64] no para transformarlas en códigos confiados a profesionales sino para exhibirlas a ojos de todos los ciuda-

danos, en el centro del espacio cívico. Las leyes, dice Solón, las escribo *(gráphein)* igualmente para el bueno y para el malo.[65] Son visibles para todos, y Plutarco, lo mismo que Pausanias, aún han podido ver en el Pritaneo fragmentos de esas leyes solonianas, llamadas «ejes», vigas rectangulares de madera grabadas por las cuatro caras y montadas sobre marcos verticales y móviles alrededor de su eje.[66] De tal suerte, el pobre y el rico pueden gozar en principio de una justicia igual.

No hay duda de que muchos de esos monumentos de la escritura política han desaparecido con los materiales perecederos, como la madera, las tablillas o las pieles, que les han servido de soporte y tal vez haya que desconfiar de nuestra documentación epigráfica, cuyas piedras aportan más textos privados que públicos:[67] entre los primeros quince documentos de la colección de inscripciones de Dittenberger —obra «clásica» en sentido estricto— sólo hay dos decretos y un solo tratado entre dos ciudades; el resto está formado por dedicatorias, ofrendas, consagraciones de estatutas u objetos de valor.[68] Pero por grande que sea la parte que el tiempo, el desgaste y los malos tratos hayan borrado, queda en pie que, en las ciudades griegas, el poder político jamás se identificó con la escritura. A diferencia de civilizaciones como la china y la mesopotámica, en las que los signos gráficos, reservados a especialistas, constituyen un instrumental social de codificación al servicio de un poder centralizado, la ciudad griega jamás se apropió del instrumento alfabético, nunca trató de echar mano de un tipo de signo escrito que, no obstante, parece el más adecuado a su proyecto político. Discreción tanto más notable cuanto que las primeras democracias se instituyen con la decisión de hacer públicas, mediante la escritura, las leyes fundamentales de la ciudad.

Muchos datos permiten medir la distancia entre la escritura y el poder. En primer lugar, lo que es decisivo, la ciudad no ha instituido ni impuesto un sistema de educación escolar. Las primeras escuelas, que según testimonios datan de alrededor del 490,[69] se construyen fuera del espacio político.[70] Leer y escribir corresponde a la iniciativa privada y la alfabetización es abandonada a los ciudadanos que la deseen y que, sin duda, cuentan con los medios para adquirirla, aparte del tiempo libre. Otro aspecto de una relativa indiferencia respecto de la cosa escrita es la aparición de depósitos de archivos, que fue tardía.[71] Antes del siglo IV las ciudades no juzgan indispensable reunir en un solo sitio piezas oficiales como las lis-

tas de estado civil, fratrías, asociaciones de carácter público. Sólo Aristóteles, en la *Política*, afirma la importancia de tal edificio para la buena administración de la ciudad.[72] Y cuando se imponga la costumbre de registrar oficialmente las transacciones multiplicadas por el desarrollo de la economía, los asuntos públicos y los negocios privados se mezclarán, confundidos, en los documentos confiados a la vigilancia del epístato, presidente del Pritaneo. Además, los documentos —tablillas de madera pintadas de blanco y almacenadas en jarras, o contratos en rollos de papiro—, una vez confiados a los archivos, dejan de considerarse como las piezas depositarias de la autenticidad exclusiva.[73] La ciudad parece más atenta a hacer públicos en piedra y en metal los decretos y las decisiones de la asamblea que a registrar y conservar los documentos que hoy llamaríamos originales. Por último, se da también el rechazo del recurso a la escritura por parte de hombres que, como dice Platón, «tienen el máximo de poder en la ciudad». Pues se avergüenzan de escribir discursos, lo mismo que de dejar junto a ellos textos manuscritos, por temor a los juicios del futuro y por miedo de ser llamados sofistas.[74] El orador, el que se adelanta para hablar en el *ágora* a invitación del heraldo, no experimenta necesidad de recurrir a signos escritos: su única herramienta es la palabra. «¿Quién quiere aportar al medio *(es méson)* un consejo importante para la ciudad?»[75] Hacer uso de la palabra es el medio que tiene el ciudadano para actuar sobre los demás, el orador para orientar la elección de la asamblea, el hombre político para decidir la acción de la ciudad. Pericles, se dice, será el primero en pronunciar un discurso redactado previamente por escrito,[76] y muy pronto Tucídides querrá encontrar en la escritura de una historia política los principios de una acción definitivamente libre de las incertidumbres de la coyuntura. Pero el autor de la *Guerra del Peloponeso*, además de ser ya un hombre del siglo IV, pertenece también a aquellos que se mantienen o son mantenidos al margen de los asuntos de la ciudad. La palabra política desconfía de la escritura, sea inscrita en tablillas, sea encerrada en rodillos de papiro. En *Las suplicantes*, de Esquilo, que afirma con fuerza las virtudes de la ciudad *isonómica*, Pelasgos, tras haber hecho el elogio de las «leyes escritas» ante las cuales el pobre y el rico tienen el mismo derecho,[77] señala la distancia que hay entre la decisión de la asamblea y un documento escrito: los argivos toman bajo su protección a Dánao y sus hijas, convertidas en suplicantes; «es una decisión inape-

lable», un «clavo demasiado firmemente clavado como para que nadie lo quiebre jamás»; y «no se trata de palabras inscritas en tablillas ni en los rollos de papiro. Oye aquí el claro lenguaje de una palabra libre».[78] El voto decisivo de una asamblea no puede confundirse con las huellas escritas[79] que les prestan notarios aún insignificantes.

Los datos estadísticos de la epigrafía confirman que el poder de la ciudad no pasa en absoluto por lo escrito. Los historiadores modernos han observado que los decretos, las decisiones transcritas de la asamblea, comienzan a afluir alrededor del 400 y que la marea no cesa de ascender hasta el siglo III.[80] La escritura anteriormente ha servido, y desde muy pronto, para perpetuar el recuerdo de los nombres o para constituir las primeras listas de vencedores en los juegos olímpicos, a partir del 776, o de los éforos de Esparta, después del 756.[81] No cabe duda de que, por su parte, la gente de comercio recurrió a ella para su contabilidad, a la que le bastan materiales ligeros y destinados a una rápida destrucción.[82] Pero incluso en el sector de los asuntos comerciales, en que las «escrituras» parecen tener la máxima importancia, es decir, en las actividades y operaciones de banca, sólo en el siglo IV aparecen las primeras «memorias» *(hupomnémata)* o libros de banco *(grámmata)* con las salidas y las entradas, el nombre del depositante, el montante y el nombre del beneficiario del pago.[83] Y, como se ha observado desde hace ya mucho tiempo, en la misma época son raros los contratos escritos, salvo en lo que respecta al préstamo marítimo.[84]

En el mismo mundo de la ciudad que coloca el poder «en el centro», lo que sin duda tiene por finalidad protegerlo mejor de la centralización, la escritura debe ser más visible que leída; viene a ofrecerse a la mirada de todos, emblema de la publicidad que de ella se requiere, sin que jamás se le exija sustituir a la palabra para convertirse en un instrumento de comunicación en el seno de las relaciones sociales inventadas por las primeras democracias.[85] La ciudad griega se adapta muy bien a un estado de «alfabetización restringida». Todo lo concerniente al comercio, lo mismo que lo relativo a las actividades artesanales, permanece demasiado ajeno a su sistema igualitario como para perturbar la discreta circulación de los signos escritos. Y el primer indicio de una comercialización del libro de que tengamos noticia son los cofres de papiros cubiertos de escritura que los tracios ágrafos recogieron en las márgenes del Ponto Euxino, cuando naufragaron los

navíos enviados a los griegos de las colonias del mar Negro. Jenofonte lo cuenta en *La anábasis*, acontecimiento que tiene lugar entre octubre del 400 y marzo del 399.[86] Es ésta la época en que lo escrito, hasta entonces parasitario, deja de ser una huella dispersa o la simple transcripción de palabras eficaces para integrarse más ampliamente a la cultura de la ciudad y comenzar a ejercer una primera soberanía a la vez mental y social.

Todo hace pensar que en el país de Homero no ha habido una revolución de la escritura, sino que el uso de signos gráficos ha seguido una marcha lenta y desigual según los dominios de la actividad en que se utilizara. Los que han sacado mejor partido de ella son los nuevos saberes intelectuales, la filosofía, la investigación histórica, la investigación médica.[87] En la escritura encontraban estas actividades el modo de fundar una distancia crítica respecto de la tradición, así como el medio para autorizar la acumulación de datos, observaciones o tesis opuestas en las que se inventan los proyectos sin raspaduras de una racionalidad segura de sí misma. El espacio gráfico favorece sin duda los comienzos de la interpretación y la confrontación entre diversas versiones de un mismo relato.[88] Y es cierto que las listas de ingredientes de las farmacopeas, los protocolos que registraban día a día los progresos de la enfermedad o los efectos de la cura, todo eso requiere ser fijado por escrito a fin de que el médico-teórico pueda reflexionar sobre el cuerpo humano y redactar también él las hipótesis, que serán luego sometidas a la crítica de sus colegas. Paralelamente, la prosa escrita, disponible para hablar del ser, de la naturaleza, de los principios y los elementos fundamentales, encuentra una primera materialización en el pequeño libro de un dracma, en el que Anaxágoras, en la época de juventud de Sócrates, condensa los argumentos cuyas flechas apuntan directamente al blanco para todos sus lectores.[89] Y es necesario moderar más aún las conquistas de la escritura en las provincias del mundo griego evocando, con la relativa rareza del libro-objeto y el corto número de letrados, el modo de recepción dominante de las obras confiadas a la escritura.[90] Pues un libro se escucha, se lee más a través de la audición que con los ojos. Los filósofos, los médicos, los historiadores, todos, se entregan a recitaciones públicas.[91] Heródoto recita y cuenta sus *Historias* ante los atenienses y ante muchos otros; Empédocles declama sus poemas filosóficos ante Grecia reunida entre los santuarios del Olimpo, mientras

que los autores de escritos llamados hipocráticos desarrollan ante sus auditorios, menos numerosos, indudablemente, lo que el arte médica puede o no puede decir acerca de la naturaleza del hombre.[92] Para los espectadores de Aristófanes, invitados a la risa, el libro que se tiene en las manos o destinado a la lectura «autista» marca el intelectual como un tipo de hombre[93] y señala en qué medida su presencia resulta insólita en una gran ciudad como Atenas, que, no obstante, parece el escenario ejemplar de una cultura escrita de la que era portadora una élite ante los ojos de la mayoría. Y el libro, que lentamente se va convirtiendo en mercancía, se escribe en el seno de un amplio sistema cultural cuya transmisión continúa haciéndose por la boca y por el oído. Hasta bajo las propias ventanas de Platón.[94]

Por tanto, sería ingenuo creer que la escritura alfabética ha venido a reemplazar una tradición oral en repentina decadencia. Igualmente ingenuo sería imaginar que una grafía capaz de anotar los sonidos aislables de la lengua mediante vocales y consonantes habría arrastrado sin sobresalto la decadencia de una cultura «tradicional» que no tenía ninguna necesidad de lo escrito para hacerse o para expresarse, pues en la memoria compartida por todos los grupos humanos encontraba a la vez sus principios de organización y sus modalidades de aprendizaje.

Esta memoria social hay que entenderla como la actividad mnemónica no especializada que asegura la reproducción de los comportamientos de la especie humana y que encuentra sus medios para transmitir el conjunto del saber sobre todo en los gestos técnicos y en las palabras del lenguaje. Memoria constitutiva de la tradición y biológicamente indispensable a la especie humana para la que desempeña el mismo papel que el condicionamiento genético en las sociedades de insectos.[95] Pero no es la memoria de los biólogos ni la de los psicólogos cibernéticos que la estudian como una función útil en la comunicación entre dos individuos. La memoria social opera en las sociedades llamadas tradicionales, en los grupos de hombres cuya cultura se teje entre la boca y el oído; es decir, en los tipos de sociedades familiares a los antropólogos. Muy lejos de los laboratorios donde se reúnen sujetos alfabetizados en grupos artificiales con el fin de experimentar la memorabilidad de listas de palabras o de nombres, más o menos largas o complejas. A esta memoria social, sin la cual no habría cultura en las sociedades «sin escritura», los antropólogos,

cuando no la han ignorado, han adoptado dos estrategias opuestas para estudiarla: la primera, orientada hacia una etno-historia, privilegia un conocimiento del pasado ligado a una práctica de la escritura, mientras que la segunda, libre de las obsesiones o de los fantasmas de la historia, se preocupa esencialmente de sus diferencias con la memoria de lo escrito.

A partir de la *Critique historique*, de E. Bernheim, aparecida en 1889, hasta los análisis de J. Vansina, publicados en 1961 bajo el título *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, toma forma un proyecto cuyos objetivos pueden enunciarse en dos puntos.[96] Por una parte, las sociedades tradicionales viven en la historia tanto como la nuestra. Y no sólo porque estén sometidas al devenir y al cambio, sino porque la tradición que les sirve de englobante, de sistema de pensamiento dominante, es un verdadero saber acerca del pasado, una historia que no se conoce, una historia no sabida, de la misma índole que el conocimiento histórico, tan caro a las sociedades occidentales. Por otra parte, la tradición que el etnógrafo se propone archivar y transformar en materiales escritos es sometida por éste, sin vacilar, al severo dispositivo de la «crítica histórica». Debido a que ese pasado está vivo, debido a que está disperso en multitud de testimonios,[97] la investigación que pretende hallar la importancia real de los acontecimientos del pasado —la historia que entra en juego aquí es la historia laboriosa y tozuda que quiere «autentificar los hechos»—, trata de reunir todos los que puede, todos los que deben dar testimonio. El etnólogo compara los testimonios, sospecha de todos:[98] según las reglas de la buena crítica, a él le toca descubrir las razones que podrían incitar a alguien a falsear su testimonio. Su desconfianza es tanto más acusada cuanto que se enfrenta a civilizaciones de la boca y el oído, en las que todo es móvil, fluido, incesantemente perturbado por el rumor; un tipo de «fuente» que los manuales de crítica histórica distinguen junto a la anécdota, el mito y el proverbio.[99] Los informadores de la etnografía quedan así disfrazados de testimonios más o menos sospechosos a la mirada de una historia que procede según la modalidad de la investigación policial, esforzándose en hacer confesar a cada uno de los miembros del cuerpo social la realidad secreta que la tradición encierra con sus prestigios y recubre con sus brumas. He ahí una extraña empresa que parece enteramente fundada en una confusión grave entre tradición y pasado histórico, como si desde siempre la memoria humana hiciera

historia sin saberlo. Y así se olvidaba que la noción de un pasado, como distinto del presente y que debe estudiarse como pasado, no resulta evidente con toda plenitud más que a comienzos del siglo XIX, con la historia de Ranke.[100] Además, sean cuales fueren los méritos de la etnohistoria,[101] la estrategia elaborada a partir de la crítica histórica de E. Bernheim no logra comprender la tradición memorial, puesto que desconoce la relación instituida por el saber occidental entre una práctica de la escritura, su propio pensamiento histórico y el funcionamiento de su memoria.

Otros antropólogos, menos impacientes por hacer historia, al menos a la manera de Bernheim, y más curiosos por los procedimientos cognoscitivos practicados en las sociedades que no utilizan ningún sistema de signos escritos, se han dedicado, a partir de la década de 1930, a analizar la manera en que la memoria produce tradición y la transforma transmitiéndola de generación en generación. Es la estrategia adoptada por un linaje de antropólogos británicos, desde Frederic C. Barlett,[102] contemporáneo de Malinowski, hasta Jack Goody, el actual titular de la cátedra de antropología social de Cambridge.[103] Con Marcel Mauss la escuela sociológica francesa había reconocido la importancia de la *tradición* en las sociedades arcaicas, había analizado sus modos de transmisión, sus formas de coerción, sus medios de control social, y demostrado incluso cómo en ella la creación se encuentra más o menos mezclada con la transmisión, o cómo la ciencia de los gestos y de los actos corporales pasa de generación en generación.[104] En la *tradición*, Mauss había distinguido dos partes: una, consciente, la tradición social pura, la memoria colectiva que hay que «buscar y hallar en las gentes que tienen su secreto y son sus depositarias»;[105] la otra, que es la tradición de nivel inconsciente, correspondía al fenómeno del lenguaje que es portador, para los que hablan o los que aprenden una lengua, de una cierta manera común de percibir, analizar y coordinar.[106] Pero, paradójicamente, mientras asignaba al lenguaje la condición de fenómeno social elemental, Mauss abandonaba su estudio a los lingüistas y, al mismo tiempo, se alejaba de la oralidad y de su relación con los «mitos», cuyo carácter tan obligatorio e inconsciente como lingüístico no había él de reconocer.[107] Paralelamente, la empresa de Maurice Halbwachs, orientada hacia una memoria colectiva, pero en el sentido en que un grupo se ve desde dentro, con sus lugares y durante un período que no sobrepasa la duración media de la vida

humana, se cerraba el horizonte de nuestras sociedades contemporáneas, más ampliamente alfabetizadas, y quedaba así a expensas de la experiencia de una memoria dedicada a un pasado individual.[108] Entre la larga duración del lenguaje identificado con la tradición y el tiempo condensado de la retención a corto plazo, había que elegir una temporalidad media a fin de descubrir el ritmo de una memoria social, medir sus pulsaciones propias, observarla en acción en el intercambio entre dos o tres generaciones. Sólo así se han aprehendido algunos rasgos esenciales de la memoria oral y aural, de la actividad mnemónica colectiva en las sociedades en las que, por razones a la vez históricas y etnocéntricas, las formas de un estado de oralidad han sido percibidas en un primer momento sólo en contraste con la producción escrita y en oposición al funcionamiento de la memoria en una civilización de la imprenta y de la alfabetización generalizada.

Ya hace mucho tiempo que sabemos que una historia transmitida de oído, sin confiarla a doctores de la memoria, se modifica más o menos profundamente en el término de unas pocas generaciones. Sin remontarnos a Tucídides, es igualmente sabido que, ante un acontecimiento importante, una guerra por ejemplo, que afecta la vida de varios grupos, cada uno da su versión, selecciona lo que nosotros llamamos «hechos» y construye un relato en función de la manera en que su medio o su sociedad organiza la memoria hablada. También hemos aprendido que sería inútil ordenar las «deformaciones» sucesivas sobre un eje en el que cuanto más cerca se encontrara el relato del acontecimiento, menos lugar dejaría para lo «maravilloso».[109] Pero ha habido que esperar análisis como los de John A. Barnes y Laura Bohannan para que se impusiera la idea de una organización «homeostática» de la memoria ágrafa:[110] cómo se opera un equilibrio dinámico entre cambios y supervivencias en que la selección de las informaciones nuevas y otras antiguas, si bien la realiza efectivamente la memoria de cada individuo, se hace en función y bajo el control de la vida social; cómo en cada generación la memoria colectiva, que es un sistema de conocimiento y de pensamiento cognoscitivo, reorganiza y reinterpreta los elementos esenciales de la relación social. Sin las desgracias de la administración inglesa de Nigeria, los antropólogos se habrían contentado con observar que los tiv, alrededor de ochocientas mil personas, creían todos que descendían de un solo hombre, a través de catorce o diecisiete generaciones, y que sus genealogías a me-

nudo desarrolladas servían como memorándum para enunciar los derechos sobre la tierra y para manipular paquetes más o menos voluminosos de relaciones sociales. Pero como los tribunales de la colonización estaban asediados por litigantes que eran siempre genealogistas, la justicia británica había decidido fijar por escrito la abundancia de nombres propios de que se valía cada indígena cotidianamente, pero que no constituían el objeto de una enseñanza sistemática ni de un saber confiado a administradores de la memoria. Ahora bien, en la generación siguiente, los tiv que continuaban siendo «ágrafos» se negaron a reconocer la autenticidad de las genealogías archivadas; las declaraban incorrectas y, ante la sorpresa indignada de los jueces en ejercicio, se ponían a recitar otras. Las reglas del juego parecían falseadas, pero sólo había un error. Laura Bohannan,[111] la antropóloga propuesta para aclarar la cuestión, logró demostrar que la buena fe de las dos partes era indiscutible. La escritura de la administración inglesa no podía ofrecer otra cosa que un estado congelado de la sociedad tiv, cuyo saber genealógico no dejaba de modificarse, aunque de manera imperceptible e inconsciente. Así, el alargamiento normal de las genealogías al hilo de las generaciones se compensaba por un mecanismo de observación a distancia, que mantenía intacta en ella la figura formal; lo mismo que los cambios en las estructuras del poder —cantidad de circunscripciones territoriales— afectaban de manera subterránea el equilibrio de bloques enteros de esta arquitectura de nombres propios. Al archivar una a una las frases de este discurso genealógico cuyo único tema era la palabra de todos, la escritura, despojada de su fuerza burocrática, servía de revelador —pero bajo la mirada etnográfica— para un primer acto fundamental de la memoria compartida, a saber: que lo memorable, aquello que esta memoria recuerda, lejos de pertenecer al pasado registrado o a un conjunto de archivos, es un saber en el presente que procede por reinterpretaciones, pero cuyas variaciones incesantes no son perceptibles en el interior de la tradición hablada.

Precisamente a partir de la variación y alrededor de ella, una reflexión más antigua había comenzado a definir otra característica de la oralidad y su memoria. Si la tradición letrada hubiera sido menos opresiva, Marcel Mauss no habría repetido, en sus *Instructions* dirigidas a los futuros etnógrafos, el mismo consejo todos los años entre 1926 y 1939: «Jamás se buscará el texto original, *porque no existe.*»[112] Esta

«literatura» diferente, viuda de autores-propietarios de sus textos y privada de las obras que espera nuestra cultura de obediencia filclógica, no ha sido hecha para ser leída, ni siquiera para la mera recitación, sino que ha sido hecha para ser *repetida*.[113] Más precisamente, en la repetición es donde se fabrica, donde toma forma a través de lo que nosotros llamamos las variantes de un relato o las diferentes versiones de una misma historia.[114] El mundo de la repetición es también el de la variación. Esto se ha dicho a menudo, pero sólo recientemente una investigación de Jack Goody se ha preocupado por comprender mejor la naturaleza de una memoria que combina la variación con la repetición.[115] Entre los lodagaa del norte de Ghana, el *bagré* es a la vez la ceremonia de iniciación y el discurso que ordenaba el ritual iniciático en un conjunto continuo de relatos. Los casi doce mil versos que cada iniciado tiene que aprender son transmitidos de los mayores a los menores sin que la recitación sea confiada a especialistas. Como el mismo relato dice: «El *bagré* es uno, y sin embargo la manera de contarlo varía.» La comparación entre las diferentes versiones registradas entre 1951 y 1975 no deja ninguna duda acerca de las variaciones a menudo muy grandes de un *bagré* a otro. Estas variaciones no sólo se dan en lo tocante al arte del narrador, cuyos oyentes distinguen todos los matices, sino también en el encadenamiento de las secuencias, en la longitud de los desarrollos y en la elección de ciertos episodios, variaciones todas que resultan imperceptibles tanto para quienes escuchan como para quienes recitan. Cada versión conlleva nuevas transformaciones, para las cuales no constituyen obstáculo ni el adiestramiento de la memoria que podría aportar un medio especializado ni las formas de coerción que la sociedad podría ejercer por medio de un ritual iniciático, principal referente del *bagré*. Las variaciones que la escritura etnográfica permite observar y medir dan acceso al trabajo de la memoria en una sociedad «cuya tradición debe permanecer oral».[116] Y Jack Goody realiza observaciones importantes. Ante todo, acerca de los procedimientos de rememoración. El *bagré* pertenece a todos. Cada lodagaa conoce sus historias. Pero este saber difuso, que no autoriza a nadie a controlar en sentido estricto la recitación de un *bagré*, parece organizarse según dos principios. En las partes en que el relato remite a operaciones rituales, la rememoración se funda en el paralelismo entre los ritos y el relato. En los otros, de pura narración, la memoria privilegia «historias», es decir,

ciertos elementos narrativos, formados por «una serie de acontecimientos relacionados o imaginados y vinculados entre sí por actores comunes». Generativa, la rememoración no se hace ni con ayuda de referencias tomadas en la superficie del texto, ni por la mediación de estructuras profundas, sino tomando como hilo conductor una intriga, una historia y su lógica.[117]

La segunda observación va más lejos. Si la memoria hablada no puede dejar de transformar lo que tan sólo quiere decir y volver a decir, entonces no se la puede confundir con la actividad mnemónica, que nuestras sociedades valoran y explotan, y que consiste en almacenar y reproducir *fielmente* series de enunciados o de informaciones. En el silencio y la ausencia de todo sistema de notación escrito, la memoria activa de la oralidad combina el aprendizaje de los saberes con informaciones visuales, prácticas gestuales, situaciones globales, que vuelven inoperante el modelo de una memoria «mecánica», abocada a la repetición exacta. Lo que ocurre —observa Goody— es que este tipo de memoria, que retiene palabra por palabra un cuento o una epopeya, sólo puede existir en sociedades en que el aprendizaje está determinado por la alfabetización y por el empleo conjugado de la lectura y la escritura. Para aprender palabra por palabra, de memoria, como nos es familiar, es menester un modelo fijo que permita corregir las inexactitudes. El texto escrito es el soporte indispensable de una memoria fiel, de un mecanismo que subordina al ojo, a la mirada, la palabra que se ha vuelto silenciosa. La memoria que sólo registra después de haber leído y verificado cuidadosamente lo que memoriza forma parte de un sistema de aprendizaje del cual la escuela sumeria sea tal vez la forma más antigua. Destinada a formar profesionales de un sistema de escritura que es un instrumento social de codificación al servicio del poder real, la lejana «casa de las tablillas» instituye un sistema escolar en donde la transmisión del saber se realiza al mismo tiempo mediante la copia literal, letra por letra, de largas series de textos, y en ejercicios de memoria fundados en el sistema de palabra por palabra. La ruptura con los modos de aprendizaje de las sociedades tradicionales es tanto más brutal cuanto que la «morada de la escritura» impone a los futuros escribas un medio totalmente artificial que, al aislarlos de sus padres, su linaje y su aldea, los separa del medio favorable y necesario para la rememorización constructiva.

No cabe duda de que hay sociedades que se preocupan más

que otras por poner en práctica medios de fijar su tradición de otra manera que a través de signos escritos, ya sea confiándola parcialmente a profesionales de la memoria, virtuosos en procedimientos mnemotécnicos, ya sea multiplicando las coerciones de que dispone la fuerza de los rituales para asegurar una repetición regular, cuando no inmutable, de palabras, relatos o cantos litúrgicos. Mediante el recurso a uno y otro medio, la India védica, injertada en una teología de la palabra creadora, en la que la menor alteración del aliento trastornaría el orden del mundo, parece ofrecer el espectáculo insólito de una memoria que se dice y se quiere infalible.[118] Al término de largos años de aprendizaje, que dan lugar a tipos de recitación llamados «palabra por palabra» *(padá)* y con la obsesión por evitar el menor cambio en la pronunciación correcta, los brahmanes, distribuidos en especialistas en tales o cuales vedas, se jactan de haber reproducido hasta nosotros el conjunto de himnos, marcados por la normalización fonética llamada de Çakalya, que se dice que data de unos quinientos años antes de nuestra era. Sea cual sea la confianza que los hinduistas desean otorgar a los brahmanes que, no obstante, conocían la escritura,[119] pero la declaraban impura y falible, lo cierto es que en ausencia de una clase de especialistas en mnemotecnia, todo relato abandonado a la memoria anónima debe conocer forzosamente las variaciones que lleva implícitas el acto de repetición.

Es precisamente esta necesidad de volver a decir y repetir siempre lo que otorga a la oralidad su modo propio de creación. Es éste el tercer rasgo de la memoria tradicional que vuelve obvia otra comparación con la literatura de nuestras sociedades. En un sistema de repetición sólo puede haber versiones. En principio, cada versión borra o recubre la anterior, cuya sola materialidad reside en la voz de un intérprete y en el eco que despierta entre oyentes. Roman Jakobson lo observaba al reflexionar sobre la condición de la obra «folklórica» en compañía de P. Bogatyrev.[120] Decían estos autores que el camino que va de un intérprete a otro, cuando no lo abre lo escrito, sólo puede abrirse con el asentimiento de la comunidad y gracias a la complicidad del grupo cuya memoria se habla a sí misma. Hay ahí una forma específica de creación que constituye el eco de una diferencia fundamental en la recepción. En el campo de la escritura, en el que cada obra implica un «horizonte de expectativa» y lleva consigo algo así como una figura de su destinatario, trazada en líneas puntea-

das por la red de obras evocadas tanto por el autor como por sus lectores,[121] la materialidad misma de lo «gráfico», manuscrito o impreso, permite a una obra esperar siglos si hace falta, antes de producir su efecto y encontrar lectores, que apenas si resultan imaginables. Mientras que toda producción oral, si no es recibida de inmediato, si no es captada por oídos atentos y rescatada del silencio que la acecha desde el primer día, queda condenada al olvido, destinada a desaparecer de inmediato, como si jamás hubiera sido pronunciada. Nace muerta de la boca que la crea, es una historia de ningún sitio que vuelve a su origen silencioso. Para entrar y ocupar un lugar en la tradición aural, un relato, una historia, una obra de palabra hablada, sea la que fuere, debe ser oída, es decir, aceptada por la comunidad o por el auditorio al que está destinada. Por tanto, es menester que sufra la «censura preventiva» del grupo, tal como ocurre con la palabra —decía Jakobson— para que se convierta en hecho de lengua. Pues si bien la lengua es un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de la facultad del lenguaje en los individuos, todo hablante puede aportar a ella modificaciones personales; pero esas modificaciones sólo entrarán en la lengua una vez sancionadas por la comunidad y aceptadas por ella como universalmente válidas. Por cierto que sería un error concluir de ello que la tradición es «como un lenguaje» y que la memoria hablada es competencia privilegiada de los lingüistas. Pero la comparación es pertinente cuando señala, en el origen de la tradición, una forma de control social tan coercitivo como para constituir un mecanismo esencial en la manera de producir lo memorable.

La hipótesis del «mitismo» introducida por Claude Lévi-Strauss viene a sustituir la intuición de Jakobson.[122] Admitamos que toda creación «literaria», que toda historia contada, es la obra de un individuo. Apenas acaba de abandonar los labios del primer narrador, ya ha entrado en la tradición oral, o por lo menos sufre la experiencia de la boca y del oído de otros. ¿Qué sucede para que esta historia se vuelva inolvidable? Para hacerse una idea de ello, Lévi-Strauss sugiere una distinción entre los niveles estructurados y los niveles probabilistas. Los primeros, que descansan en fundamentos comunes, permanecerán estables; los segundos, que dependen de la aprobación, manifestarán una variabilidad extrema en función de la personalidad de los sucesivos narradores. En otros términos, en el proceso de lo memorable, lo que corresponde es-

trictamente a cada narrador, su manera de agregar detalles o de eliminarlos, de ampliar ciertos episodios o de eliminar otros, no sería de la misma naturaleza que lo que arraiga una historia a la tradición, a una tradición que la produce y por la cual resulta a su vez producida. En el curso de la transmisión oral, en la cadena sin discontinuidad de los narradores, los niveles probabilistas van a chocar entre sí, a gastarse y a separar progresivamente de la masa del discurso lo que podría llamarse «sus partes cristalinas», esto es, lo que da a un relato tradicional una estructura más regular, lo que confiere a una historia «un alcance simbólico mayor». Brevemente, y en los términos en que Lévi-Strauss lo resume: «Las obras individuales son todas mitos en potencia, pero su adopción en el modo colectivo es lo que actualiza su *mitismo*.»

Paradójicamente, uno de los beneficios inmediatos de esta obertura teórica al final de las *Mitológicas* es el de arrojar la duda sobre el privilegio que, después de *Lo crudo y lo cocido*, Lévi-Strauss había otorgado a la categoría del «mito», declarado universal por ser griego de nacimiento. En efecto, reconocer en el *mitismo* uno de los fenómenos más importantes de la memorabilidad en una cultura de la palabra es comenzar a poner entre paréntesis el mito como género literario o como tipo de relato determinado, es descubrir la diversidad de las producciones memoriales: proverbios, cuentos, genealogías, cosmogonías, epopeyas, cantos de guerra o de amor. Y poco importa que cada sociedad distribuya los dichos de la tradición según un orden propio de intuiciones y de efectos escogidos. Al librarse al trabajo de la variación en la repetición, todas tienen en común el hecho de pasar por la experiencia de la misma decantación: las palabras transmitidas y los relatos que todos conocen se fundan en la audición compartida; no retienen, no pueden retener otra cosa que los pensamientos esenciales, irónicos o serios, pero siempre modelados por la atención prolongada de un grupo humano, que la memoria de generaciones confundidas ha hecho homogéneo y como presente a sí mismo. Tal vez sea ésta una de las razones por las cuales la antropología, desde que es saber autónomo, no ha dejado de interrogarse, bajo el nombre más o menos espontáneo de «mitología», por esta parte secreta, pero esencial, de una sociedad y de una cultura que no pueden poner al desnudo ni el repertorio tecnológico, ni el sistema de parentesco, ni ninguna de las figuras visibles de la arquitectura social.

III. La ilusión mítica

En las instrucciones etnográficas redactadas en 1800 para la *Société des Observateurs de l'Homme*, J.-M. de Gérando es uno de los primeros en proponerse no echar nada al olvido, desde las sensaciones y los objetos ínfimos hasta la Religión y su hermana-esposa, la Moral.[1] Cuando la expedición de Baudin zarpa en el año VIII con destino a las tierras australes, lleva entre su equipaje una semiótica de gran precisión que debe permitir a los observadores de salvajes «transmitirnos el diario de la generación de sus ideas».[2] El último objeto de la curiosidad de los viajeros, e indudablemente el más difícil de conseguir, será penetrar las «tradiciones» de los pueblos salvajes.[3] Después de los ídolos, moneda del Ser Supremo, y más allá de las tumbas: «¿Cuál es el culto que un pueblo tiene de sus muertos y cuál el respeto que concede a las tumbas?»[4] Una vez debidamente consignadas las respuestas, los observadores podrán volverse hacia las tradiciones, aún más secretas que los ausentes. Interrogan a los salvajes sobre su origen, las transmigraciones que han experimentado, las invasiones a que se han visto expuestos, las visitas que han recibido, los acontecimientos importantes que han tenido lugar entre ellos, los progresos que han podido realizar en relación con la industria o la fuerza política, la institución de costumbres practicadas por ellos. «Tal vez sólo extraigan relatos vagos, pero un pequeño número de hechos puede arrojar una valiosa luz sobre la misteriosa historia de estas naciones».[5] En el emplazamiento que tantas monografías etnológicas van a reservar a fin de dar cabida en él a las historias inolvidables de los Otros, J.-M. de Gérando exige una historia con cambios, grandes acontecimientos, invasiones, innovaciones, un origen. Bajo los «relatos muy vagos», las tradiciones encubren una pequeña cantidad de hechos; pero éstos bastan para dar una identidad a «nuestros hermanos dispersos en los últimos confines del universo».[6] Toda nación tiene derecho a un pasado, que es necesariamente histórico. Y puesto que los pueblos salvajes viven en el tiempo, reciben visitas, experimentan transmigraciones y progresan en la industria, su memoria, evidentemente, tam-

bién hace historia sin saberlo.[7] A los viajeros esclarecidos por los Ideólogos les corresponde darles conciencia de ella.

En ningún sitio hace alusión el cuestionario de 1800 a lo que Fontenelle designa como fábulas y Lafitau como ideas carnales. Para los Observadores del Hombre, los salvajes son perfectamente capaces de formar ideas abstractas; no tienen ningún motivo serio para contar historias absurdas. En una nación provista como cualquier otra de un pasado histórico no hay sitio para una mitología. Cincuenta años más tarde, cuando la «ciencia de los mitos» se enfrenta a los pueblos de la Naturaleza, expulsados de la historia y sin otro adorno que relatos salvajes y groseros, la mitología ocupa todo el campo. A la manera obsesiva de los comparatistas, impacientes por hacer hablar a lo escandaloso, por espiar sus posturas, por producir una interpretación «científica» de sus bajezas.[8] Pero lo que hoy nos parece la máxima ingenuidad en el teatro de la ciencia de los mitos es la referencia, o más bien la invocación, a Grecia.[9] No hay que equivocarse: los precursores no son Lafitau ni Fontenelle, igualmente insensibles al verdadero escándalo, sino, a la luz del día que despierta ante ellos un pueblo de estatuas, los grandes, los primeros filósofos helenos. Esos «hombres piadosos y reflexivos», esos seres «delicados y refinados», platicando en el frontón del arcaísmo desde mucho tiempo antes —nos dicen los catedráticos a mediados del siglo pasado—, trataron «de explicarse las creencias estrechamente ligadas a la religión y que parecían la negación tanto de la religión como de la moralidad».[10] Profetas seguros y discretos de una ciencia del futuro, pero ya completamente pertrechada, se sienten conturbados y asombrados por los relatos míticos, y lo que les dicta las primeras interpretaciones es precisamente el sentimiento religioso. Al mismo tiempo, estos héroes fundadores de la mitología-saber abren el camino, y sus pasos racionales deciden por qué sendero han de lanzarse en un momento de su historia todas las «razas civilizadas».[11] Pasaje obligado de la madurez intelectual: ninguna civilización puede tener lugar si no ha experimentado el carácter escandaloso del discurso mítico.

Se trata de una perspectiva convencida que se propone salvar a los griegos hasta en sus divagaciones mitológicas. ¿No han sido acaso los primeros en declararse vivamente escandalizados por los relatos que atribuían a los dioses «acciones absurdas y obscenas» y además —agrega, en 1905, el padre Lagrange, que al mismo tiempo les impone la absolución—

por las historias en que los dioses tienen una naturaleza «contradictoria con la que la humanidad sueña para lo divino»? [12] Recíprocamente, ¿no está su sentimiento religioso lo suficientemente establecido por la reprobación que, en su sabiduría, manifiestan respecto de tan incómodos vagabundeos? Helenos ejemplares en quienes se dan milagrosamente unidos la mayor familiaridad con la mitología y el más crítico de los distanciamientos de tan condenables fabulaciones. ¿Cómo podía la ciencia de los mitos del siglo XIX dejar de reconocerse en esos hombres «piadosos y reflexivos» que prefiguran, veinticinco siglos antes, el doble movimiento del que nace una mitología-saber, esto es, la conciencia repentina que abre los ojos ante la abominación de relatos incesantemente repetidos, y, de rechazo, la interpretación en la que se inaugura el discurso de la racionalidad? Más que precursores, los griegos «delicados y refinados» son los iniciadores de un proyecto que basta con llevar a término con la ayuda de ciencias desconocidas entonces, como la lingüística y la antropología.

Esta simplicidad de orígenes en que todo está ya dicho, cuando no directamente escrito, presenta una enorme semejanza con la lucidez sin sombra de quienes la señalan, y tan puras afinidades no pueden dejar de inquietar. Pero hay algo más urgente por averiguar, aparte de la agitación y la fiebre que se apodera de los mitólogos modernos desde el momento en que se sienten obligados a definir sus posiciones respecto a los padres fundadores, y más aún cuando, con más o menos razones, les reprochan no ser sino usurpadores. En lo inmediato, hay que suspender la querella de las investiduras y rechazar, con no menor firmeza, los discursos de alabanza, así como las invectivas, que llevan consigo la evidencia secreta del mito o de la mitología. A nadie se le ocurriría negar que la morada griega, entre los siglos VI y IV, está habitada por un gran rumor continuo en que los anatemas de Jenófanes sobre el techo repiten como un eco los susurros indignados que, sin prisa, el procurador Platón recoge de pieza en pieza antes de dar lectura a una requisitoria que se ha hecho famosa. Estado de escándalo, es verdad, y que parece permanente, entre *La república* y las violencias de la filosofía desde que ha aprendido a hablar.[13] Pero describir la comprobación en estos términos es ya haber elegido el punto de vista en el cual la continuidad entre la severidad del filósofo platónico y los juicios morales asumidos por el siglo XIX se impone sola y soberana. Se trata, ciertamente, de un punto de vista exterior y al mis-

mo tiempo demasiado atrevido en las breves declaraciones que lo justifican.

Es indispensable otra historia, historia del interior, seguramente griego, así como lo es la palabra «mito» que en la cronología precede a «mitología», más amplia, pero no menos insólita. Historia decididamente genealógica en que el análisis semántico sólo es el camino más seguro para desarmar la trampa de una transparencia inmediata,[14] de un conocimiento intuitivo que reconcilia a unos y otros alrededor de la evidencia de que un mito es un mito. Sin ello se podría sospechar la fuerza de la tautología, pues también ésta parece autóctona, y su acento, irreprochable.

En esta historia polifónica, con sus trazos múltiples, es la extrañeza lo que se encontrará en el punto de partida, a saber, esa desviación que los usuarios percibían en una ocurrencia que focalizaba la atención de los antiguos gramáticos y que, para nosotros, designa, sobre el horizonte de las significaciones familiares, un primer e imperceptible desgarrón. Polícrates, tirano de Samos, muere asesinado en el verano del año 522. Sin duda, Anacreonte [15] ya ha dejado la isla y sus banquetes amorosos para ganar Atenas y la corte de Hiparco a bordo del gran navío de cincuenta remos, una de las famosas pentecontoras, enviado al poeta por el príncipe. En 525 es cuando tiene lugar la primera revuelta contra Polícrates: los insurgentes desembarcan y se ven conducidos por un cierto Heróstrato, al mismo tiempo que, en el cielo de Samos, asciende una golondrina blanca, tal como recuerdan las *Crónicas de Samos*.[16] Anacreonte está más atento a los amores propios del banquete que a los episodios de la «lucha de clases».[17] Sin embargo, para nosotros es el único testigo contemporáneo de una revuelta que más tarde contará Heródoto en sus *Historias*.[18] Testimonio por alusión, pero que se cita de glosa en glosa con el sobrenombre exótico de revueltas que «se apoderan de la ciudad alta y de sus santuarios». Son *las gentes del «mito»*, *mytheitai*, que tal vez deriven su nombre del modelo de las «gentes de la ciudad», *poliêtai*.[19] Gramáticos y lexicógrafos interpretan la palabra *mito* como rebelión, insurrección, guerra civil *(stásis)*.[20] Y los cabecillas, quizá los nobles que han abrazado el partido de los pescadores *(halieîs)*, habrían sido los *mitarcas*,[21] así como otros son polemarcas o simposiarcas. Anacreonte estaba demasiado cerca, era demasiado dependiente del amo de Samos como para no haber designado a los rebeldes con el mote que les daba la proximidad de Polícrates.

Pescadores y pescaderos son gentes que hablan alto en una ciudad, sobre todo si están descontentos y cuando se enfadan. Y la palabra *mito*, desde la epopeya hasta mediados del siglo V, forma parte del vocabulario de la palabra. Palabra concreta como se dice en una asamblea, en un consejo o entre gente que conversa, pero sin que en ningún sitio haya una división necesaria entre lo público y lo privado, lo que es político y lo que no lo es. Cuando Peleo confía a Fénix la misión de educar a Aquiles, le pide que haga de su hijo un buen «dador de consejos» y un buen «hacedor de hazañas». El «dador de consejos» o «decidor de consejos» es, literalmente, el «orador de mitos» (*mython... rhetér*),[22] que no es el orador de oficio del siglo IV ni el ciudadano adulto cuando toma la palabra y discute los proyectos del pritaneo,[23] sino un hombre que sabe decir su opinión, hablar cuando lo necesita y como resulta conveniente. En este registro, como, por lo demás, en muchos otros, durante todo el siglo VI e incluso en la primera mitad del siglo V *mythos* es y seguirá siendo un sinónimo de *lógos*. Pero en Samos, precisamente, los rebeldes de Anacreonte no son simples dadores de consejos ni tampoco ciudadanos que ejercen un derecho de palabra, siquiera discreto. Es más verosímil que, justamente porque no goza del derecho de dar su consejo, el pueblo bajo que vive del mar se levante contra la fuerza y la ciudad alta del tirano. Es otro *mito* el que hay que oír en ese sobrenombre, lanzado para mofa del título de ciudadanos *(poliêtai)* que Polícrates les ha quitado al confiscar el poder. El *mito* como palabra de subversión, como voz de revuelta, como discurso de sedición, pero menos en su contenido —que se ha dejado vacío— que en la figura que le otorgan los que lo señalan desde el exterior, desde los santuarios de la «eunomia». Las «gentes del mito» no son portadoras de un mensaje, no tienen el privilegio de un relato que unos escucharían y otros rechazarían. Son el objeto de una decisión peyorativa. Excluidos de la palabra política, se les ha asignado ese lugar todavía vacío y sin identidad. Una especie de alteridad insignificante cuya subversión se considera ridícula.

En la historia semántica del «mito», el partido samiano no marca ruptura alguna; a lo sumo una inflexión, el comienzo de una curva, el esbozo de otra palabra, pero cuyas características sólo resultan legibles debido a retoques sucesivos durante todo el siglo V. En un primer contraste, la figura insólita de las «gentes del mito» descubre la distancia entre lo que estamos convencidos de reconocer como «mítico», entre no-

sotros hoy en día, y las ocurrencias de una palabra que la Grecia arcaica no distingue en absoluto de los valores semánticos de *lógos*. El saber de los filósofos, después de Jenófanes, hacia el 530, hasta Empédocles, alrededor del 450, constituye un continuo desmentido del rumor de nuestros contemporáneos, que atribuyen al «pensamiento racional» el proyecto de abolir otra forma de pensamiento, cuyo instrumento sería el «mito», en el sentido de relato sagrado o de discurso sobre los dioses. Al componer la elegía llamada del banquete, Jenófanes enuncia el modo de plegaria dirigida a la deidad; prescribe a los hombres de buen pensamiento el cantar «con palabras *(mythoi)* de buen augurio y palabras *(lógoi)* puras».[24] Los «mitos» acoplados a los *lógoi* son portadores de una intención reverente, al contrario de otros relatos impíos en que los dioses sufren aventuras tan desagradables como las guerras contra los Gigantes y contra los Titanes.[25] La misma condición neutra tiene *mythos* en la obra filosófica de Parménides. La declaración liminal del discurso lógico sobre la verdad y la doctrina del ser se da como una «palabra en ruta», un *mûthos* en marcha, cuyo recorrido, en las proximidades de las opiniones engañosas de los mortales, se ve interrumpido por las solemnes palabras siguientes: «Detengo aquí el discurso, el *lógos* de certidumbre sobre la verdad.»[26] Nuevo Homero de la filosofía, ebrio de su canto épico a contrapelo del siglo, Empédocles manda a su vez a sus discípulos que escuchen los *mythoi*,[27] las palabras del maestro, al que la Musa permite oír la palabra de la verdad: el «mito» de un saber que sabe cuidarse del error y del engaño de los otros.[28] Y paralelamente al discurso de razón que la filosofía primera, con indiferencia, denomina *mythos* o *lógos*, Esquilo evoca el *lógos*, la palabra de que son portadoras las historias, los *mythoi* de Esopo,[29] a quien solemos llamar el fabulista, si bien Heródoto le designa con el nombre de «fabricante de relatos», *logopoiós*, como lo es también, en las mismas *Historias*, Hecateo cuando, a finales del siglo VI, escribe las *Genealogías* y una *Periegesis*.[30]

Todos éstos son otros tantos testimonios que denuncian el carácter ilusorio de un pensamiento mitológico de los orígenes y muestran hasta qué punto la visión de un tejido mítico homogéneo es extraña a la realidad griega de la edad arcaica. Diseminado, el *mythos* nunca tiene el contenido que los modernos atribuyen al «mito» con tanto apresuramiento, sin parar mientes, por ejemplo, en que, en los *Trabajos*, Hesíodo cuenta el *lógos* de las razas de oro, de plata, de bronce y de hie-

rro, y no es un relato «mítico».[31] En una historia en la que *lógos* y *mythos* son actores intercambiables, la revuelta de los pescadores samianos aporta una desviación, tal vez la primera, pero tan furtiva que parecería un accidente si no fuera por las prolongaciones que tanto Píndaro como Heródoto le prestan en la primera mitad del siglo v.

En ambos autores el mito designa el mismo lugar vacío, como un área blanca, pero también ya como una tierra de exilio y carcomida por la privación. En las *Historias* de Heródoto, así como en los cantos al vencedor de Píndaro, la marca del *mito*, lo que le distingue en la multitud de los dichos y en medio de las palabras, es la rareza, una rareza tan extremada que bastaría para conferirle una suerte de identidad. Recordemos sólo tres ocasiones en el vasto *corpus* de las *Odas triunfales*, entre los himnos y las loas a la gloria de los triunfadores en los juegos: maestros de cuádrigas, luchadores, pugilistas y campeones de carreras, veloces como el viento, todos igualmente vestidos con la luz que emana de la hazaña recordada por el maestro de Verdad. Pues el elogio en el género coral implica la duplicación desde lo alto, desde el espacio agonístico a los gestos de los héroes. Al poeta que desgarra el silencio y el olvido es a quien hay que levantar con la voz la estatua que lo recuerde, en quien hay que fundar la memoria nueva sobre la base de otra más antigua, al recordar a los olvidadizos el vigor de un héroe, el triunfo de un rey o el gesto estallante de un dios. Cada victoria en los juegos de los santuarios rivales requiere la evocación de un relato tradicional, paradigma necesario para que se enuncie la palabra, el *lógos* de Verdad.[32] Ni el viaje de los argonautas ni la copa del Sol ni el castillo de Cronos pertenecen al dominio del «mito». Ante lo singular del *lógos* poético, el «mito» librado a la pluralidad y a su dispersión designa exclusivamente el rumor que amenaza a la palabra de loa, las voces de la envidia que obstaculizan el surgimiento de la Verdad.

Dos veces en tres ocasiones utiliza Píndaro la palabra *mito* en torno a Ulises, que ha usurpado la fama de Ayax. Ahí está, en primer lugar, la octava *Nemea*,[33] cuando el más valiente de los griegos debía recibir las armas de Aquiles: Ayax, el hijo de Telamón, perjudicado por un voto secreto que prefería a Ulises antes que a él. El brillante mentiroso se llevaba la mejor parte de honor y Ayax, que dependía de su espada, caía en el olvido debido a la falta de lo que Píndaro llamaba Palabra de ilusión, la odiosa *Párphasis*, obrera de astucias, peste malhe-

chora. *Párphasis*, la que camina oblicuamente, rodeada de relatos engañosos, los *mitos* de embuste,[34] tan hipócrita como Ulises cuando trata de seducir y quiere atraer la presa a sus redes. Los *mitos*, que forman legión en la Palabra de ilusión, son relatos de seducción. Por medio de desvíos, de los trazados sinuosos de palabras sin escrúpulos, violentan la manifestación del mérito. Relatos peligrosos, tanto más inquietantes cuanto que tienen por finalidad desviar la palabra de loa en beneficio de personajes oscuros, inconsistentes, criados en las tinieblas por la mediocridad natural. Pero en otra *Nemea*, la séptima,[35] Píndaro no se conforma con denunciar el escándalo de Ulises y su reputación indebida, sino que acusa directamente el encanto del relato homérico: las mentiras, la maquinación, que constituyen el reverso de la palabra que se canta en la loa verídica. «Si la habilidad sabia del poeta fuera capaz de ver la Verdad, Ayax no habría hundido en su pecho la hoja de su espada.» [36] El relato que se atribuye a la Palabra de ilusión es la obra, esta vez, de la habilidad del poeta, ladrona que roba sirviéndose para ello de los *mitos*; *mitos* que son palabras o relatos no menos conocidos por todos, pero que Píndaro colmó de todo lo que en la tradición y en la memoria de los griegos constituye para él motivo de escándalo. La violencia del rechazo estalla en la primera de las *Olímpicas*, cuando niega la versión tradicional del festín de Tántalo.[37] ¡Pélope cortado en trozos y servido a la mesa de los dioses! Sí, el niño había desaparecido; sus padres y sus amigos lo buscaban por todas partes y nadie se lo devolvía a la madre; Poseidón se lo había llevado en su carro. «Y he ahí que un vecino envidioso contó que, en el agua hirviente sobre el fuego, troceados a cuchillo habían sido tus miembros arrojados y que en las mesas de los invitados se distribuían las carnes y que se las habían tragado.» [38] Un rumor al principio, la voz de un celoso, «pues hay muchas cosas asombrosas, y a veces los dichos de los mortales van más allá de la palabra verídica, del *lógos alethés*»,[39] de lo que está reservado sólo al saber poético. Luego, inflado por el rumor, el enjambre oscurece los *mitos*, los *mythoi* moldeados cual figuras de Dédalo y adornados con abigarradas mentiras.[40] Ídolos que semejan seres vivos pero que en realidad son pobres figurines y sombras ridículas de la estatua levantada por la memoria a la luz del día.

Relatos portadores de una apariencia engañosa, los *mitos* alteran el resplandor de la *Charis* arraigada en la voz de la Verdad; no son nada más que ilusión de la vida auténtica en

su brillante ser-ahí. El placer y el encantamiento que llevan consigo no se originan en el saber fidedigno del poeta, sino en el decir de lenguas malvadas. Revestido de la pluralidad de la apariencia, el *mito*, nacido del rumor, designa en Píndaro el mal relato tradicional, es el emblema de lo artificial, de lo ilusorio, que es menester descartar, eliminar de entre los «testimonios más seguros».[41]

La misma división atraviesa las *Historias* de Heródoto, en las que el mito se vuelve todavía más discreto que en los poemas de Píndaro, con dos únicas apariciones en medio de tantos relatos construidos sobre la singularidad de lo asombroso, de lo admirable. Dos empleos de la palabra *mito* en los nueve libros del rapsoda viajero, a quien los historiadores más convencidos continúan atribuyendo, hoy lo mismo que ayer, la paternidad de su saber, dejando para la práctica etnográfica las historias extrañas o los cuentos maravillosos que señalan colegas más austeros, pero no menos respetuosos del Padre de la Historia. En las investigaciones, allí donde parece que sabe por haber visto u oído, pero sin que la autopsia desacredite el rumor,[42] Heródoto sólo pone por escrito y sólo cuenta *lógoi*. Y cuando evoca tradiciones particularmente santas, a menudo —por otra parte— sin revelarlas, pues eso estaría fuera de lugar, Heródoto los llama *lógoi* «sagrados» *(hiroí)*,[43] en los que los modernos no pueden reconocer «*mitos*» si no es por extrapolación[44] y en contradicción con el sentido de la palabra *mythos* que se conserva en las *Historias*.

Heródoto no empaña el *mito*, que, por el contrario, exige ser descubierto, expuesto a plena luz. El *mythos* no es verdad revelada a iniciados sino un dicho o una opinión cuyo proceso se hace a plena luz. Los relatos sobre Egipto ofrecen dos ocasiones para ello. Para Heródoto, los egipcios son los más rigurosamente religiosos de todos los hombres;[45] sus sacerdotes están obligados por reglas de pureza muy estrictas; y sus prácticas sacrificiales se distinguen de las de los griegos por el celo que ponen en la inmolación de víctimas perfectas: ni un pelo negro en el pelaje, la cola sin defecto y la lengua exenta de signos funestos.[46] Además, los hombres de Egipto se horrorizan ante las cabezas de las víctimas animales, de modo que las cubren de maldiciones y venden a los griegos ese trozo impuro siempre que haya un mercado o comerciantes instalados de origen griego. La pureza de los egipcios es tal que nadie, ni hombre ni mujer, aceptaría besar a un griego en la boca ni utilizar el cuchillo, los alfileres o el caldero de

uno de esos extranjeros, ni probar la carne de un buey pura y sin mácula si la misma ha sido cortada por un cuchillo griego.[47] En tales condiciones los dioses griegos sólo pueden invocar en su apoyo un origen egipcio, y lo mismo ocurre con Heracles, personaje ambivalente, mitad héroe mitad dios, pero antigua divinidad a ojos de los egipcios, de quienes, por cierto, la han tomado los helenos. Por tanto, los griegos están bien inspirados cuando dedican santuarios a dos Heracles, a uno de los cuales, al que asignan el sobrenombre de Olímpico, ofrecen sacrificios como si se tratara de un dios del Olimpo, mientras que al otro le rinden honores fúnebres, como corresponde a un héroe.[48] En contrapartida, «los griegos cuentan muchas cosas sin consideración alguna».[49] Éste es para Heródoto el momento propicio para evocar la historia de Busiris, rey de Egipto, que sus oyentes conocen tanto mejor cuanto que les ha sido ya referida por dos de sus contemporáneos: Ferécides de Atenas,[50] logógrafo y gran informador de la *Biblioteca* «mitológica» llamada de Apolodoro, y Paniasis de Halicarnaso, pariente cercano de Heródoto, en una epopeya de nueve mil versos en honor de Heracles.[51]

«No dicen que, al llegar Heracles a Egipto, las gentes del país, bajo el mando de Busiris, lo coronaron de cintas y lo condujeron en procesión para sacrificarlo a Zeus. Durante un tiempo se quedaría tranquilo; pero, como cerca del altar se procedía a su consagración, recurrió a la fuerza y masacró a todo el mundo.»[52] Discurso sin ninguna consideración; pero, más que descuido, ese *lógos* es un «mito» insensato y absurdo *(euéthes)*.[53] Hay dos razones para considerarlo de tal índole. «Cuando hacen este relato, los griegos me parecen que ignoran por completo el carácter y las costumbres de los egipcios. ¿Cómo hombres a quienes la ley divina no permite ni siquiera sacrificar un animal, salvo cerdos, bueyes o terneros machos —a condición de que no presenten los signos— y ocas, cómo estas gentes sacrificarán hombres?»[54] Ni por un instante podría sospecharse una impiedad tan monstruosa de los más religiosos habitantes de la tierra. Semejante relato es impensable en el sistema de valores a los que se atiene Heródoto. Por tanto, hay que rechazarlo, excluirlo, pues su absurdo lo condena. Y a esto Heródoto agrega otro argumento, que recuerda el del «caldero»:[55] «Y, agregaremos, ¿cómo es posible que Heracles, que estaba solo y a su juicio no era más que un hombre, haya dado muerte a tantos millares?»[56] Además, lo increíble es lo inverosímil, aun cuando la verosimilitud no

pueda tener curso si no es en la perspectiva ya rechazada por mor de tontería.

La segunda oportunidad para denunciar un «mito» la encuentra Heródoto a propósito de las fuentes del Nilo y de la crecida que inunda las tierras, cien días enteros después del solsticio de verano.[57] Cuando se les interroga, los sacerdotes egipcios permanecen mudos y los informadores no tienen nada que decir sobre la naturaleza del río. Quedan los griegos, que hablan mucho sobre el tema. Y entre los muchos discursos de los que «quieren adquirir reputación de gran sabiduría»,[58] Heródoto recoge tres opiniones, de las cuales sólo una le parece digna de ser discutida. De las otras dos que él «señala» —la mera mención no les abre el horizonte de lo memorable—[59] una pone en juego los vientos etesios que, al soplar del noroeste, harían hincharse al río y le impedirían, pero sólo a él, volcarse en el mar; mientras que la segunda «pretende explicar el mecanismo de las inundaciones por el hecho de que el Nilo fluía del Océano, el cual Océano fluía alrededor de la tierra».[60] La referencia al Océano denuncia el Carácter no sabio de la segunda explicación: «Tiene, si así puedo decirlo, un carácter más maravilloso.»[61] Extraña y singular, la misma provoca el asombro o el estupor, de manera que no se le puede oponer ninguna argumentación, pues se trata de un relato que no puede ser probado ni refutado. Al contrario de lo que sucede con la teoría que remite a la fundición de las nieves, pues, en este caso, los geógrafos jónicos no carecen de razones que objetarle.[62] Poner en juego al Océano es tomar el rumbo de lo invisible, deportar el discurso allende las apariencias, contar un «mito».[63] La realidad geográfica es aquí la piedra de toque, de la misma manera que lo eran las virtudes religiosas de los egipcios en la increíble desventura de Heracles. «En lo que a mí respecta, no conozco la existencia de un río Océano.»[64] Por tanto, es producto de una ficción cuyo presunto autor es Homero o alguno de los poetas precedentes: el descubridor del nombre o de la palabra Océano, el que la ha introducido en la poesía.

Pero el «mito», en el sentido de Heródoto, no abarca en absoluto los nombres dados a las potencias divinas y sobre los cuales se funda la teogonía-teología inventada por los hombres de Egipto. Para Heródoto, estos nombres tienen un origen egipcio y el autor de las *Historias* sólo concede a Homero y a Hesíodo el honor de haber esbozado —mucho después de los pelasgos, que ignoraban los nombres de los dioses— las

figuras del panteón y distribuido en ellas las habilidades respectivas.[65] La condición «mítica» del río Océano sólo tiene valor en el seno del saber geográfico y en relación con el sistema de Heródoto. No es el eco de sacralidad alguna. Es una figura de lo «maravilloso», si bien alcanzada por la exclusión, denunciada como un no saber, como una negación de lo visible. Homero o el poeta desconocido que ha imaginado el Océano no es más «mítico», en el sentido moderno, que el narrador de un Busiris que celebra el sacrificio increíble del extranjero que sería Heracles. Para Heródoto, el «mito» de Océano es simplemente escandaloso, sea cual fuere el lugar en que surja, ora en la epopeya homérica, ora en la *Periegesis* de Hecateo, el logógrafo de Mileto que había tomado el camino de Egipto dos generaciones antes de las *Historias*.[66]

Pero el «mito» no es en mayor medida un objeto en las investigaciones herodoteanas que en los poemas de Píndaro, sino un simple resto, ya rumor gris, palabra de ilusión, seducción embustera, ya relato increíble, discurso absurdo, opinión sin fundamento. El «mito» no es todavía más que una palabra, como un gesto que señala lo que denuncia por increíble, lo que descarta o rechaza. Figura del otro que produce un movimiento de escándalo. Es una palabra-gesto siempre movilizable, disponible para cada procedimiento de exclusión. Heródoto aporta la prueba de ello, esta vez a sus expensas. En el siglo IV Heródoto será tratado como «mitólogo» por Aristóteles, el biólogo, en *La generación de los animales*:[67] ¿no pretendió acaso, precisamente en sus relatos sobre Egipto, que las hembras de los peces eran fecundadas por deglución de la leche de los machos, mientras que todo el mundo puede observar que el canal que pasa por la boca conduce al estómago y no al útero? Relato estúpido *(euéthes... lógos)* que se repetirá *(tethruleménos)*. Tontería, ficción o absurdo, el «mito» señala un lugar que sólo es ilusión de los otros. Un sitio lejano y móvil sin otro paisaje que las negaciones sucesivas de los saberes que lo colocan en el horizonte de su sinrazón particular.

Ilusión de los otros, a veces sediciosa, a menudo nociva, el «mito» encuentra su teórico más intransigente cuando termina el siglo V, más allá de las agrimensuras de Heródoto y más allá de la probidad de los logógrafos sabios, en la autonomía afirmada del saber del historiador, con Tucídides y la *Guerra del Peloponeso*. Este teórico es también un fiscal temible que pide la pena máxima, que pretende encarcelar todo

pensamiento sospechoso de connivencia con lo que él llama lo «mitoso» *(mythôdes)*. En la historia genealógica de la ilusión mítica, historia interna del pensamiento griego, Tucídides marca uno de los puntos radicales de ruptura.

Sin embargo, si nos atenemos a las ocurrencias, se trata del mismo régimen de rareza que en las *Historias*.[68] Pero al estilo accidental y descuidado de Heródoto, Tucídides opone, con igual economía, una conceptualización cuya eficacia, en este terreno, proviene de su proyecto de historia nueva. Esa gente laboriosa que eran los logógrafos, que florecieron a finales del siglo VI, contaba por escrito los relatos tradicionales;[69] Heródoto quería dar a la ciudad griega un nuevo memorable.[70] Tucídides, por su parte, inventa un modelo de acción política. Ni cronista ni memorialista, el autor de la *Guerra del Peloponeso* no es ante todo un historiador a la manera del siglo XIX, que se pondría a contar lo que ha sucedido señalando que su interés se dirige al pasado en tanto que pasado, es decir, distinto del presente, que sería el lugar de su interrogación. La guerra del Peloponeso, vista como «la mayor crisis... que afectó a la mayor parte de la humanidad»,[71] ofrece el terreno ideal para un saber de los futuribles. Sobre el zócalo de una realidad humana estable *(tò anthrópinon)*, Tucídides edifica una teoría de la acción centrada en los conceptos de potencia y de guerra. Su proyecto es inseparable de las conquistas de la razón sofística y de cierto estado de la reflexión sobre el político.[72] Para la racionalidad del historiador-teórico, la verdad habita un discurso formado por razones tan bien dispuestas que entrega los medios para actuar hoy y en el futuro en el espacio inteligible de la ciudad. La verdad está en los actos —dice Pericles—[73] y la historia es la ciencia de lo útil, aun cuando la ciudad griega jamás haya juzgado indispensable reconocer al historiador la condición de profesional.

Historia conceptual del presente y en el presente, con sus paradigmas, su temporalidad dominada, la *Guerra del Peloponeso* se ocupa muy poco del pasado y de la tradición. Sólo se interesa por los tiempos antiguos *(ta palaiá)* para demostrar, con ayuda de pruebas, índices y marcas de verosimilitud, cómo funciona un modelo de la potencia progresiva capaz de explicar el necesario enfrentamiento de atenienses y peloponesos. Una dinámica de las civilizaciones, con eje en Atenas, en tres figuras: Minos y la talasocracia cretense, Agamenón y la fuerza de los griegos coaligados contra Troya, y Atenas con su flota y el tributo que la alimenta. El dominio del mar confiere

el dominio del dinero, que permite adquirir el poder sobre los otros.[74] Al término de lo que se ha convenido en llamar la «arqueología», Tucídides toma posición del modo más claro en relación con el «mito». Más precisamente, en los capítulos 20 a 22 del primer libro, cuando expone su proyecto y su método.

«Hagamos que lo que pertenece a la especie del mito *(mythôdes)* se someta a la razón *(lógos)*, una vez que ésta lo haya expurgado, y adopte el aspecto de la historia *(historía)*. Pero cuando lo *mitoso (mythôdes)* desafíe con audacia la credibilidad y no admita ningún acuerdo con la verosimilitud, entonces pediremos a los oyentes *(akroatai)* que se muestren indulgentes y acojan con paciencia esas antiguas historias *(archaiología)*.» [75] Nada más extraño a Tucídides que este prefacio de Plutarco a la *Vida de Teseo*, primera de sus biografías paralelas, tanto por el tono que predica como por la intención de dar al «mito» la apariencia de historia racional. La estrategia de Tucídides es radicalmente diferente. No hay compromiso posible con lo que pertenece al orden del «mito». Tucídides se lanza a la guerra contra las «antiguas historias», la *arqueología* del buen Plutarco. Una guerra relámpago en que el adversario, sorprendido sin defensa, no puede evadirse de sufrir la ley del vencedor, esto es, silencio y prisión a perpetuidad. En realidad, la *Guerra del Peloponeso* la emprende contra la tradición memorial, y el proceso que Tucídides intenta a la memoria, en el sentido más amplio, es tanto más virulento cuanto que su máquina conceptual, adaptada a un presente sin archivos, con excepción de escasos documentos epigráficos,[76] opera, al parecer, sobre el mismo terreno que la tradición oral.

Primera queja: la memoria es falible. No sólo tiene lagunas, espacios en blanco, sino que es incapaz de informar con exactitud, con «acribia»,[77] acerca de los discursos que una vez oyera. Debilidad que Tucídides conoce por experiencia. En particular, cuando se trata de discursos pronunciados por unos y otros, sea justamente antes de la guerra o durante la guerra: «Es muy difícil reproducir su tenor mismo con una total fidelidad, tanto para mí, a pesar de haberlos escuchado personalmente, como para cualquiera que me informaba de ellos como provenientes de tal o cual origen.» [78] El oído es infiel y la boca es su cómplice. Frágil, la memoria es igualmente engañosa: selecciona, interpreta, reconstruye. Toda relación de un acontecimiento es sospechosa. «Los testigos de cada hecho presentan versiones que varían según su simpatía respecto de unos y otros y según su memoria.» [79] A menos que, con su pre-

sencia, el historiador sea él mismo el ojo que escucha todo acontecimiento sin parpadear, no le queda más remedio que conducir con toda la exactitud posible la investigación sobre la base del testimonio ajeno. Por tanto, desconfianza, y, *a fortiori*, cuando se trata de tiempos antiguos *(palaiá)*. «En este dominio es muy difícil creer todos los indicios tal como se dan.» [80] Así, en Atenas es común imaginarse que Hiparco, cuando Harmodios y Aristogiton lo mataron, era un tirano, pero se ignora que quien tenía entonces el poder era Hipias, el hijo mayor de Pisístrato. Su hermano Hiparco, que se ocupaba de organizar la procesión de las Panateneas, pagó con su vida el enloquecimiento de los conjurados, convencidos de que Hipias acababa de ser enterado de la confabulación.[81] Pero «hay también otros hechos —todavía actuales y cuyo recuerdo aún no ha borrado el tiempo— acerca de los cuales los griegos se forman ideas erróneas».[82] Por ejemplo, la idea de que, entre los lacedemonios, los reyes disponen cada uno de dos votos en lugar de uno, o que entre ellos hay un «batallón de Pítane», que no ha existido jamás. Se trata de prejuicios [83] que Tucídides condena severamente por su carencia de información. A estos defectos, a menudo inconscientes, se agregan otros, menos involuntarios, en que la memoria es cogida en flagrante delito de interpretación subjetiva. El año 430 es el de la gran peste; Atenas «tenía, dentro de sus muros, hombres que se morían, y en el exterior un territorio sometido al pillaje».[84] Época de prueba, época para recordar. «Naturalmente, la gente tenía recuerdos evocadores del verso que, al decir de los más ancianos, se recitaba en otro tiempo: se verá llegar la guerra doria, y, con ella, la epidemia *(loimós)*. En realidad, hubo desacuerdo. La palabra que otrora figuraba en el verso no era *epidemia (loimós)*. sino *hambre (limós)*. Sin embargo, naturalmente prevaleció la opinión de que la palabra era *epidemia*, pues las gentes ordenaban su recuerdo de acuerdo con lo que les sucedía.» [85] La memoria es más endeble aún en la desgracia. Y Tucídides termina con una observación: «Si, me imagino, llega a tener lugar alguna vez otra guerra dórica después de ésta, y ocurre entonces que haya *hambre*, será naturalmente bajo esta forma como se citará.» [86] Un fonema vacila, la palabra se perturba, e inmediatamente el oído fabrica otro verso, una boca murmura un nuevo relato.

¿Cómo no se ha de desacreditar lo que se sabe de oídas, puesto que falsea el presente incluso ante nuestra propia mirada? Es imposible confiar en él, y mucho menos aún en lo que

respecta a tiempos muy antiguos. Así pues, se impone el silencio. Y ésta es la conducta que atribuye Tucídides a los atenienses que van a explicarse ante la asamblea espartana sobre las diferencias que les oponen a la gente de Corinto: «Pero para qué hablarles de acontecimientos muy antiguos, cuando la prueba de éstos reside más bien en rumores que circulan *(akoai)* y no en haber visto con sus ojos *(ópsis)* aquellos que nos escuchan.»[87] Segunda queja, dirigida tanto al oído como a la boca: la credulidad. Se prefieren los «prejuicios» *(hetoîma)*[88] en lugar de buscar la verdad. Tucídides se indigna: «Las gentes, aun cuando se trate de su país, aceptan sin examen las tradiciones *(akoai)* que se transmiten sobre el pasado.»[89] Es imposible una crítica más radical de la tradición entendida como proceso de transmisión y de transformación,[90] ni más brutal, puesto que Tucídides conmina a todos a que controlen cada uno cuidadosamente toda información, cada acontecimiento, el menor rumor, antes de hacerse eco de él, o más bien, de convertirse en su «historiador» a la nueva manera.

Pero la requisitoria no ha terminado aún. Es menester denunciar a los verdaderos culpables. El tiempo opera: los «prejuicios» constituyen otros tantos «hechos incontrolables», pero con los años pasan definitivamente del lado del «mito», de lo *mythôdes*, que se vuelca en lo increíble *(apistos)*.[91] Para Tucídides, hay una relación suficiente entre la credulidad y lo no creíble: una ya produce la otra. Pero la situación se agrava por la falta tanto de poetas *(poietai)* como de logógrafos *(logográphoi)*. Lo que ya no es creíble se convierte en totalmente increíble cuando los poetas comienzan a cantar, «dando a los acontecimientos bellezas que los enaltecen», mientras que los logógrafos disponen los hechos incontrolables «buscando antes agradar al oyente que la verdad».[92]

Ornados como ídolos, dichos por voces encantadoras para el exclusivo placer del oído, los relatos de los poetas y los logógrafos explotan las debilidades de la memoria y la credulidad de la especie humana. Es justamente ésta la tercera queja de Tucídides respecto de la tradición memorial: lo «mítico» designa la obra maestra de artesanos hábiles en modelar una «producción de lujo para un auditorio momentáneo».[93] Compañeros de oralidad, logógrafos y poetas componen declamaciones para oyentes ocasionales. Los recitados públicos a que se entregan sólo precipitan, bajo una forma más o menos institucionalizada, la circulación incontrolada de palabras que se intercambian entre el oído y la boca.

Ruptura radical, incluso con sus contemporáneos. Al comienzo de su historia de Italia y de Sicilia, Antioco de Siracusa informa a sus lectores, entre 430 y 410, de que «ha escrito, en este libro, lo más creíble *(pistótata)* y lo más seguro *(saphéstata)* según la tradición antigua, de acuerdo con los relatos de otro tiempo *(archaîoi lógoi)*».[94] Para Tucídides, lo útil, que es la única finalidad de la historia nueva, exige la excomunión de las viejas historias. «Si se quiere ver claro en los acontecimientos pasados y en los que, en el futuro, en virtud del carácter humano que les es propio *(tò anthrópinon)*, presentarán similitudes y analogías»,[95] es menester renunciar al placer del «mito», rechazar toda la tradición fundada en un modo de comunicación que falsea radicalmente el pensamiento y el análisis conceptuales. La *Guerra del Peloponeso* está «fuera del mito»; comienza allí donde, por decreto, se detiene la actividad de la memoria antigua.

En este terreno y desde esta perspectiva, hay fractura entre Tucídides y Heródoto. La *Guerra del Peloponeso* inaugura una política de la memoria que relega al investigador de Halicarnaso a la calidad de «mitólogo», bastante antes que Aristóteles. Hay que insistir, pues la división interesa directamente a la condición del «mito», en los inicios del siglo IV, tanto en su relación con lo memorable como en su relación con la escritura. Antes del golpe de mano de Tucídides hay tres maneras de contar historias, *lógoi*. La de las gentes del país que recuerdan mejor que otros y a quienes gusta contar viejas historias o poner en circulación historias nuevas. Precisamente en estas gentes es donde Heródoto encuentra o recluta a los que él denomina *lógioi ándres*, o sea, gente de ocio, sin duda, más que campesinos o trabajadores.[96] Junto a estos narradores ocasionales está la categoría de los logógrafos, narradores más o menos «profesionales» y que son los escribas de la tradición. Su repertorio se extendía desde las genealogías y las teogonías hasta los relatos sobre la fundación o sobre las aventuras de una ciudad. Su dominio es la «arqueología», como se dice hacia el 430.[97] En cuanto a su modo de comunicación, se sitúa a mitad de camino entre el recitado y la escritura, como el de Heródoto, que representa la tercera manera. Autopsia, viajes, investigación: hacer averiguaciones, contar los espacios recorridos, ver con sus propios ojos, que eran todos procedimientos nuevos puestos al servicio de un proyecto que pretende romper, aunque parcialmente, con la memoria tradicional. En la Grecia de las ciudades, en su nuevo espacio político

después de las guerras médicas, hace falta otro memorable, centrado en la gloria (el *kléos*) inolvidable de las grandes y maravillosas hazañas, en el enfrentamiento entre griegos y bárbaros; [98] unificado alrededor de lo «helénico *(to hellenikón)*, de lo que es común al conjunto de las ciudades frente a medos y persas.[99] He aquí, escribe Heródoto al comienzo del relato, lo que no debe borrarse de la memoria de los hombres.

Pero el nuevo memorable de Heródoto, si bien aspira a oponerse a la epopeya prestigiosa y a la antigua guerra de Troya, no se distancia radicalmente de la tradición memorial. Muy por el contrario, los relatos de Heródoto integran en la textura de lo inolvidable una serie de memoriales, ya erigidos en los paisajes familiares o dispuestos a lo largo del recorrido que sigue el investigador a través de la tierra habitada. En cada ocasión, Heródoto se detiene ante los que desean, como Darío, dejar, como «monumento de sí mismos», algo que nadie había realizado hasta entonces.[100] Están los «monumentos» en el sentido material: los alfileres de hierro de la cortesana Rodopis, acumulados en Delfos; [101] el canal abierto por Jerjes en la masa del monte Athos; [102] el laberinto de los doce reyes junto al lago Moeris,[103] y las estatuas erigidas para glorificar a sus propietarios en Egipto o en otros sitios.[104] Hay monumentos contados, recitados como hazañas, grandes hechos admirables: son cosas memorables, captadas por la mirada que las escruta, las explora, y por el oído que recoge su gloria y su alabanza. Pero hay otros memoriales que no son construcciones ni ofrendas: actos o palabras famosas. Por ejemplo, una ocurrencia ingeniosa cuando todo parece perdido. En las Termópilas corre el rumor de que son tantas las flechas que disparan los bárbaros que su multitud cubre el sol. «Estaremos a la sombra para combatir», exclama Dienekès, el espartano.[105] Inolvidable, dice Heródoto. O bien cuando, en Maratón, Milcíades se esfuerza por convencer a un polemarca vacilante: «De ti depende ahora, Calímaco, que Atenas sea esclava o que vea asegurada su libertad, y que quede de ti, durante todo el tiempo que haya hombres, un *monumento* tal como el que quedó de Harmodios y de Aristogiton.» [106] Heródoto escoge estas marcas memorables entre las demás. Él es sólo un archivero obsesionado por el deber de registrarlo todo. «Menciona» lo que es digno de ser mencionado. En griego, «mencionar» es «recordar» *(mnesthênai)*, o incluso «dar nombre» *(epimnâsthai)*. Es decir, pura y simplemente, hablar. Pues la mención es una invitación al relato. Así sucede con el oráculo de Egip-

to: «Muchas veces lo he mencionado; merece que se le consagre un desarrollo.» [107] Y lo que el historiador rememora muy a menudo está habitado en la tradición por el renombre *(kléos)*. Mientras que «señalar» *(semênai)* se opone a «mencionar», mediante un gesto neutro, como una indicación voluntariamente discreta. Esto no merece que se hable de ello; está ya medio borrado, como un color empañado o una figura evanescente, con el mismo aspecto que la palabra *exítelos* en el poema de las *Historias*, cuando Heródoto explica que sus investigaciones apuntan a «impedir que lo que han hecho los hombres, con el tiempo, se borre de la memoria *(exítela)*», desaparezca, se vuelva *sin kléos*, sin nombre, anónimo. La distinción es parcialmente clara y operativa en el desarrollo sobre la crecida del Nilo. De las tres explicaciones que circulan, dos merecen simplemente ser *señaladas*: «No creo que valga la pena *mencionarlas*.» [108] Y es la segunda de esas sombras de *lógos*, la que evoca el Océano, la que Heródoto condena a las tinieblas del «mito». [109] Hasta cierto punto para borrarla de la tradición. Señalado como increíble, el «mito» es asignado a lo que se opone a lo memorable, pero sin estridencia, y censurado sólo de paso.

Lo que se sabe de oídas, lo que se murmura de boca en oído, zumba y circula en las *Historias* de un relato en otro. Junto a lo que ha visto, Heródoto reserva un lugar importante para lo que ha oído. «Lo que yo me propongo a lo largo de mi relato *(lógos)* es poner por escrito *(grapheîn)*, tal como lo he oído *(akoé)*, lo que dicen los unos y los otros.» El viajero está siempre en camino entre lo oral y lo escrito. Tucídides, por el contrario, está decididamente comprometido con la escritura, la escritura conceptual, la que permite «ver claro», lo «adquirido para siempre» *(ktêma es aiei)*. En lugar de los oyentes momentáneos, Tucídides exige un lector que escaparía al tiempo y a sus sorpresas; un lector en el espejo del libro acabado, definitivo, inmutable. La verdad del discurso eficaz, de la historia «útil», es una verdad escrita. Pero también es otra memoria al abrigo de rumores, purificada de las falsificaciones de las voces que corren, a salvo de las tentaciones del placer de escuchar y de ponerse a contar.

Es necesario aquí, al leer a Tucídides, contar la historia de Nicias, de su carta a los atenienses y de su extraña arenga ante la derrota. [110] Se trata de dos episodios de la expedición de Sicilia en los que el autor de la *Guerra del Peloponeso*, refiriéndose al mismo jefe militar, confiesa su odio por la «arqueolo-

gía» y profesa un verdadero jansenismo de la razón escrita. En el verano del año 414 Nicias quiere informar a la asamblea ateniense acerca de las dificultades del cuerpo expedicionario. Su informe, escrito, es confiado a hombres seguros que han recibido instrucciones.[111] La carta tiene un carácter excepcional. Tucídides recuerda que Nicias tenía la costumbre de comunicar los acontecimientos uno por uno, para lo cual enviaba mensajeros por mar.[112] Escribir una carta «era, a sus ojos, el mejor medio para que los atenienses, al tanto de su sentimiento, sin que nada los perturbara por error del enviado, adoptaran una decisión en posesión de la verdad plena».[113] Después de haber interrogado a los enviados de Nicias —y «ya había comenzado el invierno»—,[114] el secretario de turno da lectura pública al mensaje ante la asamblea. Procedimiento inhabitual cuyas razones Tucídides enuncia: Nicias temía «que sus enviados, por falta de capacidad oratoria o por debilidad accidental de la memoria, o por su deseo, al hablar, de halagar al pueblo, no informasen con exactitud de la situación».[115] No sólo la memoria es débil, sino que la palabra está expuesta a la tentación del placer. En la *Guerra del Peloponeso* el verbo es siempre sospechoso de buscar la plena satisfacción de su deseo, la *térpsis*.[116] Sólo hay una excepción, la de Pericles, la inteligencia en el poder, «el único que podía dirigirse a una asamblea sin hablar con el propósito de producir placer».[117] Ceder al placer es para Tucídides olvidar el bien de la ciudad, obedecer a un móvil irracional, o, incluso, optar por lo inmediato.[118] Por tanto, la intervención del placer no debe ser mayor en las decisiones de la ciudad que en la escritura de la historia. Y la carta de Nicias termina con un elogio de lo escrito, insensible a la concupiscencia de la boca y del oído: «Indudablemente, tendría otras noticias más halagüeñas que daros a conocer, pero no más útiles... Como, al mismo tiempo, conozco vuestro carácter, y sé que, interesados en el lenguaje, ante todo os da placer escuchar *(ta hédista akoúein)*, pero que luego exigís culpables cuando los acontecimientos posteriores no responden a las palabras, me ha parecido más seguro poneros la verdad ante los ojos.» [119] La vista en lugar del oído, y a la autopsia que exige el historiador responde, en la sombra del notario que lee en voz alta la carta de Nicias, el lector silencioso que es el único merecedor del rigor de la *Guerra del Peloponeso*.

Lo mejor para la memoria, lo mismo que para las mujeres, es que dé el mínimo posible que hablar de ella. Callarse

o, mejor aún, no existir. Hay un aspecto delirante en la primera cultura del libro que afirma Tucídides, cuando se lanza contra la gente del país, que da muestras de incontinencia, que deja parlotear a la memoria, que repite las tradiciones que circulan sobre el pasado, ¡sin crítica! Se trata de un resto que es menester combinar con un mal necesario, so pena de mutilar la «naturaleza humana». En la teoría de las cualidades intelectuales del hombre en acción hay una memoria, la que supera el temor y permite aplicar las lecciones aprendidas; [120] está al servicio del conocimiento práctico y técnico *(epistéme)*, ayuda a la inteligencia *(gnóme)* a realizar un análisis completo de la situación.[121] Es una actividad mnémica perfectamente controlada y confiada a los políticos por encima de toda sospecha. En cuanto al resto, la ciudad, cuando se llama Atenas, considera superflua la memoria, al menos la memoria de los «monumentos» o de los «memoriales». Pericles es quien lo dice en la oración fúnebre: «Única entre todas las ciudades del presente, Atenas se revela en la prueba superior a su reputación *(akoé)*..., hemos obligado a todo mar y a toda tierra a abrirse ante nuestra audacia, y por doquier hemos dejado monumentos imperecederos *(mnémeîa... aídia)*, recuerdos de males y de bienes.» [122] No construcciones efímeras, sino acciones, elecciones, decisiones. La verdad de los actos *(érgon... alétheia)* [123] es tan poderosa que no tiene «necesidad ni de un Homero que la glorifique, ni de nadie cuyos acentos encanten momentáneamente, sino de aquellos cuyas interpretaciones sufrirán las consecuencias de la verdad de los hechos».[124] Los muertos en el campo del honor son juzgados, pues al entregar su cuerpo a la ciudad reciben por sí mismos «el elogio inalterable y la más insigne de las sepulturas».[125] Pero su verdadera sepultura, lo mismo que la de los hombres ilustres que tienen la tierra entera como tumba, más bien que quedar confiada a las estelas y abandonada a las inscripciones, se abre en lo profundo de las memorias.[126] Memoria estrictamente adaptada a la verdad de los actos y reactivada por las razones y por las acciones para siempre correctas de la ciudad.[127] Una memoria que puede prescindir de signos graves como de marcas monumentales, pues desde un comienzo se coloca más allá de lo que se sabe de oídas, venga de donde viniere, surja de donde surgiere.

Esta memoria sin avatares, sin quiebras, es la contrapartida exacta de lo que revela el infortunio del propio Nicias, presa esta vez de la palabra más incoherente. Júzguese. La ex-

pedición de Sicilia está a punto de terminar; los atenienses están sitiados; la única solución es dar batalla en el mar, pero en condiciones tales que permiten prever el desastre. Nicias está enfermo, desamparado. Advierte la importancia del peligro, pero ya no es otra cosa que un vencido, desposeído de la verdad de los actos y que se comporta de modo extraño. Terminada su arenga, en vez de pasar a la acción, he aquí que el generalísimo vuelve a hablar, pero en el mayor desorden. «Diciéndose, como ocurre en los momentos de graves compromisos, que todo en ellos quedaba incompleto de lo que había que hacer, y que no había sido dicho todo a los hombres acerca de lo que había que hacer; comenzó a interpelar individualmente a cada uno de los triarcas agregando a su nombre el nombre de su padre y el de su tribu y convirtiendo para ellos en un deber personal, si contaban en su activo con alguna hazaña brillante, el no traicionarla, y el atenerse al resplandor de las elevadas proezas de sus padres cuando tuvieran ilustres antepasados; les evocó su patria, libre entre todas... y agregó, por último, todo aquello que en un instante tan decisivo se está en disposición de decir sin temor de que parezca que se repiten juicios manidos *(archaiologeîn)*, juicios que las gentes presentan casi de la misma manera en toda ocasión: les habló de las mujeres, los hijos, los dioses de la patria, de todo aquello que, en el temor del momento, era útil invocar.» [128] Es la caída del imperio ateniense, el fin del poderío marítimo de la gran ciudad: Nicias comienza a chochear. Tucídides sólo utiliza una vez la forma verbal «arqueología», pero esta única ocasión basta para establecer el contrasentido que tal encabezamiento devolvería a los primeros capítulos de la *Guerra del Peloponeso*. Con gran tino escoge Tucídides hablar de «chocheo» allí donde otros contemporáneos suyos —en particular los que se hacen pasar por «historiadores», pero sólo son vulgares logógrafos— hablan, con toda deliberación, de «discursos sobre la tradición».[129] La incontinencia verbal de un general reblandecido abre una falla en la que se descubre el reverso de la memoria dominada por la razón duplicada del político y del historiador: el mundo irracional de lo «mitoso».

Desde la sedición insular y hasta el parloteo de un jefe del ejército en derrota, la ilusión mítica no deja de crecer entre los griegos. Pero lo que fortifica y, sobre todo, le confiere su plena madurez es, por una parte, el golpe de mano de Tucídides. El historiador de las razones no tiene nada en común con

los narradores de historias, logógrafos y asimilados a los poetas. Para delimitar el dominio del nuevo saber histórico, Tucídides debe cercar el territorio del «mito», pero a lo largo de toda la frontera que, a pesar de él, lo une al país de la memoria. Y por medio del artificio de esta inmensa muralla, que encierra en su interior a quien la levanta, la *Guerra del Peloponeso* pone fin a la historia desgranada, dispersa, del «mito», ese fuego fatuo que divertía a Heródoto, o ese paraje conocido al que se refieren los breves anatemas pindáricos. La palabra de los otros se convierte en un imperio poblado de fábulas nómadas, atravesado por grandes relatos bárbaros que recorren libremente las yeguas de la memoria fecundadas por el viento, el viento de las palabras que son palabras de viento. El «mito» es siempre un resto, pero que se metamorfosea en un inmenso desagüe en donde los desechos evacuados por el celo de un historiador higienista semejan riquezas fabulosas: todo lo que se cuenta en verso o en prosa, poetas y logógrafos confundidos. Cuando Tucídides evoca las obras de imaginación, pintadas por los poetas y contadas por los logógrafos para producir placer, habla el mismo lenguaje que Fontenelle, el de las luces,[130] con la diferencia de que la historia racional del siglo IV no aspira a esclarecer los caminos del error desde los primeros hombres hasta los últimos narradores. Tampoco —pero aquí Tucídides se une al autor de *El origen de las fábulas*— aspira a explicar ni comprender desde dentro. La memoria antigua amenaza por todas partes, es menester exorcizar de ella al pensamiento vivo, es menester expulsarla del cuerpo político. Las luces conceptuales, por tanto, no serán desviadas a fin de hacer legibles los relatos de lo que se sabe de oídas. No hay sitio para ninguna hermenéutica que quisiera enunciar el buen uso del «mito». En tanto que debe estar libre de toda mitología, la religión «monoteísta» que no hace mucho soñara un misionero de la Sociedad del Verbo Divino, el orden de las razones que quería Tucídides, no puede afirmarse de entrada «fuera del mito», *mè mythôdes*, intacto, intocable, sin que ninguna ficción, nada maravilloso, rocen siquiera su sombra.

Mundo cerrado y oscuro en que han de errar sin fin las ficciones antiguas, el «mito», al mismo tiempo que deja de ser un paraje conocido y ausente de todos los mapas, se transforma en nebulosa en la que los «arqueólogos», los poetas y los otros, más numerosos aún, se confunden en la misma noche. Así lo ha decidido el historiador solitario que, para distinguir-

se mejor de los logógrafos, a los que la escritura ha rozado en mayor o menor grado, recuerda regularmente su cualidad de escritor autorizado, de *syngrapheús*.[131] Que era un eco del título oficial de «redactor» de proyectos de leyes,[132] título teñido tal vez por el nombre de un documento escrito, usual en el derecho comercial del siglo IV: el contrato, *syngraphé*, que prevé expresamente las modalidades de ejecución.[133] *Prâxis* de la escritura que garantiza lo «adquirido para todos» y que por su naturaleza visual garantiza la exclusión de toda memoria «patética», la memoria fundada en el oído, el más sensible de los sentidos, al decir de Teofrasto.[134]

IV. Sonrisas de la primera interpretación

A quien sale de caza sin temor de la vindicta de una presa tímida, vale la pena recordarle que en la primavera, antes de que el perfume de las flores confunda el olfato de los perros, los caminos de la liebre son notorios, pero están entrelazados.[1] Pero no como consecuencia de la astucia que lleva a la liebre, cuando teme ser perseguida, a retirarse por los mismos sitios entremezclando los saltos y poniendo «los caminos en sus caminos»,[2] sino porque en esta estación, sobre todo, las liebres se aparean y, «en su vagabundeo de consuno... hacen tales caminos».[3] Sea cual fuere la perplejidad ante la elección entre la astucia y el placer del vagabundeo, el cazador del «mito» sólo se asombrará en el país de los comienzos, en esa estación de la historia en que los caminos «puros», como dice *El arte de la caza*, se mezclan con otros, confusos y tan discretamente trazados que el asentimiento, según el término técnico de los cazadores, parece borrado de ellos. Y menos le sorprenderá aún que su presa establezca su guarida precisamente en sitios de ilusión.

Con la vía recta y larga que va de las «gentes del mito» a los anatemas del racionalismo histórico se entrecruza un trazo sinuoso y más apretado en el tiempo en que la voz de la primera filosofía alterna con el discurso de la interpretación, cuando éste coincide con uno de los comienzos de la escritura de la historia y las historias. Trazo menos visible que serpentea entre Jenófanes, el filósofo de Elea, y el logógrafo de Mileto, Hecateo. Pues la palabra «mito» no figura allí en forma explícita, pero se puede descubrir bajo diversos sinónimos que abren y jalonan el campo de la tradición. De una tradición cuestionada, a veces agredida, pero igualmente asumida por quienes la escriben al tiempo que la interrogan y que constantemente la transforman; esta vez, según las modalidades de la interpretación y en función de nuevas prácticas de escritura.

A Tucídides, el haberse proclamado terriblemente escandalizado no le ha valido jamás un lugar, ni siquiera modesto, en el panteón de los precursores que levantó el siglo XIX. Es ver-

dad que sus violencias verbales, nido de víboras de la razón, no lo señalan de entrada como uno de esos «hombres piadosos y reflexivos» que experimentaron dolorosamente el divorcio entre la moralidad indispensable a la religión y los relatos impúdicos de que la tradición era portadora. Con más de un siglo de anticipación, la filosofía había afirmado un pensamiento intransigente, el mismo desde la cólera del eléata hasta los austeros rigores de *La república*. Y es a los filósofos vigilantes a quienes los mitólogos modernos acuden para tomar sus consignas, ligando con plena confianza el nuevo saber de la ciencia de los mitos con los pasos reencontrados de los antiguos. El primero de esos hombres «delicados y refinados», Jenófanes, filósofo y poeta, llegado de Asia Menor a la Magna Grecia, presenta todas las garantías de la piedad reflexiva; y eso sin esperar, se puede creer, la época de su madurez, que nuestra miopía cronológica coloca alrededor del 530 antes de nuestra era. Con Jenófanes se comienza, lo cual es nuevo, a criticar las historias de la tribu. Con atrevimiento y en un tono que habría de llamar la atención de Fr.-Max Müller y de sus contemporáneos. «A las potencias divinas, Homero y Hesíodo han atribuido todo lo que para los hombres es vergüenza y oprobio: el robo, el adulterio y el mutuo engaño.»[4] La cuestión es más seria que la de una mera rivalidad banal entre un poeta del siglo VI y sus predecesores demasiado prestigiosos. Allí están Homero y Hesíodo en la vanguardia de un enjambre de relatos no menos escandalosos y todos igualmente condenables. Y Jenófanes toma posición con toda claridad cuando elogia la buena memoria: «Entre los hombres, empero, merece elogios aquel que, después de haber bebido, preserva la nobleza, así como la memoria y el empeño por la virtud, de modo que no cantará los combates de los Titanes, Gigantes o Centauros —invenciones de los antiguos— ni las turbulentas guerras civiles, en cuyos relatos no hay nada útil; sino que pensará siempre respetuosamente acerca de los dioses; eso es noble.»[5] El tono ya no es el de la invectiva. La melodía que presta su adorno a esas palabras graves se eleva en un salón de banquetes que se describe en la primera parte de la elegía que canta Jenófanes. ¿Está reservado el banquete a un tiaso filosófico?[6] El suelo es puro y puras son las manos y las copas; en medio, el altar está coronado de flores: ninguna mancha de sangre, ningún olor a grasa, y del corazón de la sala asciende un perfume a incienso.[7] Como en otra ágora elevada sobre la primera para instruir el ceremonial de un nuevo saber sin que apa-

rezca ningún renunciamiento al mundo, a la ciudad ni a sus obras. Pues para Jenófanes se trata del buen gobierno, de la *eunomíe* interna al espacio político. «Nuestra sabiduría, nuestra *sophíe* vale más que la fuerza de los caballos y de los hombres.» [8] Es ella la que enriquece los tesoros de la ciudad, y no la carrera victoriosa de un atleta que ha partido hacia las fuentes de Pisa, «pequeña felicidad» que anhela una comunidad que no por ello está mejor gobernada.[9] El filósofo es quien debiera ser alimentado en el Pritaneo, y no el vencedor en la lucha o en el pancracio, figura irrisoria de los aedos,[10] cantores del triunfo insolente sobre la tierra heládica desde el Olimpo hasta la más insignificante de las ciudades. La «sophíe», la sabiduría de los antiguos con su memoria de violencias y de guerras impías, he ahí el adversario, el enemigo interior, el que amenaza la *eunomíe* de la ciudad y el orden del mundo, el cosmos cuyo filósofo es desde ese momento el único cartógrafo.

Titanes, Gigantes, Centauros: Reyes de tierra y fuego, Guerreros siempre adolescentes, Hibridas * hambrientos de carne cruda, son otras tantas figuras emblemáticas de la desmesura, de la *hybris* cantada en una tradición a la vez épica y figurativa que exalta sin tregua la violencia y la revuelta.[11] Jenófanes no distingue en absoluto entre los «cantos revolucionarios» [12] y la gesta de los Titanes o de los Centuaros. La tradición es una sola, la que unifica las revueltas del presente y las teomaquias del pasado. Los anónimos diseminados en los frisos de los santuarios y los cantos olvidados son convocados, interpelados, reunidos bajo el nombre de Homero y Hesíodo, corifeos de las historias de la tribu. Pero Jenófanes no piensa que haya que rendirles homenaje por haber entregado a los griegos un panteón o una teogonía, como lo hará Heródoto, pues ¿acaso no han dibujado figuras de dioses ladrones, mentirosos y adúlteros? El verdadero culpable de los dos cómplices es el poeta de *La Ilíada* y *La Odisea*, debido a la razón que alega Jenófanes: «Desde el comienzo todos han aprendido según Homero.» [13] No tanto según el Homero autor, provisto de derechos imprescriptibles sobre sus «obras», como según el Homero cuyo nombre designa un modo de existencia, de cir-

* Es traducción de *Hybrides*, neologismo acuñado por Detienne, siguiendo el griego *hybristai*. Significa insolentes, violentos. Hemos preferido reproducir el neologismo antes que dar una traducción perifrástica. *(N. del T.)*

culación y de funcionamiento de ciertos relatos en el seno de la sociedad griega.[14] Sin duda, por una parte se recita oficialmente a Homero «palabra por palabra», primero en las Panateneas, luego en Siracusa, donde el rapsoda Cineteo lo introduce alrededor del año 504.[15] Pero a ese relato —fijado por decisión de la ciudad, que lo coloca, escrito, en el centro de su *paideía*, de su sistema de educación, y lo propone así a los pedagogos encargados en privado de la enseñanza de la lectura y la escritura—, se agrega el imperio que un nombre ejerce sobre la multitud sin cuento de historias más o menos anónimas que todo el mundo conoce, ya por haberlas oído desde siempre, ya por verlas vivas ante sus ojos, a través de las pinturas de los vasos y las formas esculpidas en metopas y frontones. Las bandas de Centauros y el tropel de Gigantes reúnen las potencias del Olimpo y los Titanes se levantan a la sombra de los antiguos dioses traicionados. ¿No es ya impiedad creer que uno de los olímpicos gobierna a los demás como un déspota? [16] ¿Y qué decir de esos dioses así modelados, a no ser que tienen la forma equina que les hubieran dado caballos capaces de pintar o tallar el mármol? [17]

Sea cual fuere la verdadera naturaleza de su «sofía», inscrita en el espacio de la ciudad, Jenófanes de Elea denuncia con brutalidad el carácter escandaloso de la memoria antigua. La tradición que tiene curso en la ciudad, proceda de Homero o de otra parte, amenaza como una gangrena al cuerpo político en su totalidad. Sin intervención inmediata no hay buen gobierno ni *eunomíe* posible. Debe amputarse a la ciudad sus viejas historias. Y la figura de exclusión, que entre los anatemas de hierro y el elogio de la buena memoria traza el discurso de Jenófanes, sigue con bastante fidelidad el contorno del «mito» tal como surge en la misma época alrededor de un canto anacreóntico.[18] La misma subversión es la que opera en las guerras civiles que desgarran la ciudad y en los engaños de los dioses, en las luchas de los Titanes, en la desmesura de los Centauros. La violencia revolucionaria se alimenta de las «invenciones» de los antiguos. Y, recíprocamente, las ficciones del pasado alimentan en el presente las palabras de sedición en que se reconocen las «gentes del mito», como se decía en Samos, se llamen Homero y Hesíodo o se oculten en el anonimato de una Batalla de Gigantes.

La piedad reflexiva de Jenófanes inaugura la severidad más extrema, y en el rechazo radical que la primera filosofía opone a la cultura tradicional, difundida por las «gentes del mito»,

se condensa, en cierta manera, toda la historia del primer progreso entre la palabra-gesto que partiera de Samos y el furioso encierro que se decide en el umbral de la *Guerra del Peloponeso*. No cabe duda de que a Jenófanes le habría gustado dividir el espectáculo reservado a Pitágoras en una *Catábasis* de la época helenística: «El alma de Hesíodo atada a una columna de bronce y aullando, y la de Homero, colgada de un árbol y rodeada de serpientes.» [19] Justo castigo que les es impuesto en el Hades por sus juicios blasfematorios acerca de los dioses. Pero al tratar de borrar de la memoria de los ciudadanos las historias antiguas y familiares, en realidad Jenófanes adopta una posición revolucionaria. Y la respuesta la produjo de inmediato el medio social más amenazado, si bien no el más reaccionario: la cofradía de los rapsodas homéricos. Respuesta tanto más viva cuanto que el filósofo de Elea compite aún con ellos como recitador y rapsoda de sus propias obras: sus Invectivas, sus Elegías, pero también sus poemas sobre la fundación de Colofón y sobre la colonización de Velia, destinadas seguramente a un auditorio eleata.

¿Eran ficciones esos grandes relatos fundadores? ¿Eran indecentes, inmorales, las aventuras de los dioses en los poemas que declamaban oficialmente los rapsodas-actores magníficamente ornados en medio de una multitud popular? Desde la ciudad de Region, en la Magna Grecia, los recitadores de Homero responden a las acusaciones de Jenofonte. Teágenes, su portavoz alrededor del 510, es uno de los primeros apologetas de *La Iliada*. Su sistema de defensa se funda en lo que Porfirio llama alegoría, pero que Platón designa como «sobreentendido» *(hupónoia)*. Cuando Homero pone en escena dioses enfrentados —al señor Poseidón, Apolo y sus flechas emplumadas, o a Hera, Artemis la Bulliciosa—, no quiere decir que las potencias del Olimpo se hagan la guerra, que libren batalla divididas en dos campos llenos de odio. Su «teomaquia» tiene otro sentido; debe comprenderse como una manera de expresar la oposición entre los elementos fundamentales reconocidos por la filosofía de la naturaleza: entre lo seco y lo húmedo, el calor y el frío. Sólo pueden sentirse molestos los oyentes de Homero demasiado limitados para querer entender el relato «literalmente», en su sentido primero, y tan poco informados de los progresos de la nueva física que confunden todavía el aire con Hera o la luna con Artemis.[20] Contraatacando en el mismo terreno que su adversario, Teágenes no sólo da prueba de habilidad, sino que también muestra cómo y dónde se anu-

da el debate que libra la filosofía acerca del escándalo de la tradición; es decir, en torno de las «ficciones» más oficiales y mejor establecidas en el espacio cultural y político de la ciudad. Pues la apología de Homero, improvisada por rapsodas obligados a defender su medio de sustento, tiene lugar en el terreno de la lectura más que en el de la audición. Los argumentos de Teágenes presuponen un texto fijado por la escritura, el Homero oficial de las ciudades que, a ejemplo de Atenas, confían a los rapsodas virtuosos la tarea de recitar una epopeya exactamente según el modelo elegido por las autoridades. Y entre aquellos que Heráclito llama desdeñosamente los «cantores populares»,[21] Teágenes representa el elemento letrado, el recitante que se desdobla en intérprete. ¿Acaso no es él, en la tradición griega, el primero de los «gramáticos», tanto por la atención que presta al uso correcto de un vocablo[22] como por los datos de todo tipo biográfico[23] sobre la familia, la época y las actividades del poeta, que convierten en relato las primeras *Vidas de Homero*, compuestas, incluso antes del final del siglo VI, por la piedad de los homéridas entre Quíos, Samos y Esmirna?[24] Más que a oyentes que apenas se turbarían al oír las luchas que librarían los dioses, Teágenes se dirige a los lectores, a otros letrados que, sin la materialidad de un texto escrito, apenas podrían distinguir el segundo sentido de un primer sentido, en una secuencia tan corta en el seno de una obra cuya recitación continua podía llevar tres días enteros.

En este debate se destacan dos hechos sobre el horizonte que hemos escogido. En primer lugar su vinculación con Homero, mientras que la crítica de Jenófanes apunta a la memoria antigua, a todos las historias de la tribu. Y esto, entre otros, es signo de que Homero, en el siglo VI, se mantiene aún a mitad de camino entre la auralidad común y la alfabetización restringida a una élite que descubre las delicias del sentido oculto. Además, y he aquí lo más importante, el escándalo que moviliza la primera filosofía desencadena, sin pronunciar la palabra «mito», el proceso que desempeñará un papel determinante en la elaboración de la «mitología»: la decisión de interpretar. Esta vez de acuerdo con la tradición en el sentido más amplio, esto es, todas las historias antiguas y otras más recientes. Es éste el terreno en que, a través de las técnicas de interpretación, la escritura abre caminos desconocidos, inventa nuevos recorridos, construye registros inéditos.

De la interpretación, por cierto, no hay comienzo absolu-

to. Y sería inútil definirla, por fidelidad a Aristóteles, como la decisión de «decir algo *de* algo».[25] Del mismo modo, hacer descender el umbral hasta la violación de un «principio de pertinencia» universal e inmanente a todo enunciado producido en una «conversación», como proponen algunos,[26] haría creer que todo es igualmente interpretable, lo que tal vez sea cierto; pero con ello se corre el riesgo de borrar la línea de división entre las sociedades de la memoria aural y las civilizaciones de lo escrito. Más operativa parece la distinción que plantean ciertos antropólogos entre exégesis e interpretación.[27] Ninguna cultura viva, comprendida la nuestra, se abstiene de comentar, de glosar, de agregar algo a lo que dice, a la serie continua de sus acciones y de sus gestos. La exégesis es el comentario incesante, y también inmediato, que una cultura se da de su propio simbolismo, de sus prácticas, de todo lo que la constituye como cultura viva. Palabra parasitaria, que aprehende todo lo que puede evocar, la exégesis prolifera desde dentro; es una palabra que alimenta y hace crecer la tradición a la que se liga y de la que extrae su propia sustancia. No hay tradición viva sin el susurro de las exégesis que da de sí misma y que la habitan, que forman con ella una unidad inescindible, mientras surge la interpretación, mientras hay distancia y perspectiva externa sobre la tradición memorial; una distancia que no se impone a través de cualquiera que la enuncie en el curso de una conversación en que la «incoherencia» invitaría a buscar la alusión y desencadenaría la actividad interpretativa. Para que la interpretación se instituya es menester ponerse a discutir la tradición, comenzar a criticarla. Dejando de lado la censura implícita e inconsciente del grupo que rehúsa decir y volver a decir,[28] la distancia crítica no tiene sitio en el orden memorial, en el seno de la tradición de la boca y el oído. «Los mitos del grupo no se discuten —escribe Lévi-Strauss—; se transforman creyendo que se repiten.»[29] Es precisamente esto lo que cambia para los contemporáneos de Jenófanes. Aparece una distancia que es, ya una voluntad de rechazo, ya un sentimiento de ruptura, pero siempre a partir de lo que hace posible la crítica de las historias de la tribu, es decir, la escritura como un sitio diferente desde el cual se habla y desde el cual se escribe el discurso sobre la tradición. Desde este punto de vista, las condenaciones lanzadas por Jenófanes incumben a la interpretación tanto como la apología de Homero llegada de la lejana ciudad de Region.

Una vez definida la distinción entre exégesis e interpreta-

ción se hace necesaria otra distinción a fin de reconocer los progresos de la hermenéutica. Por lo menos en sus principales opciones, que se sitúan entre una distancia radical y otra mínima. En el espacio en que se despliega la actividad hermenéutica, la filosofía primera, si es que quiere salvar el discurso de Homero, escoge la posición extrema, esto es, asigna a la tradición la condición de «ficción» y obliga al intérprete-rapsoda a dar el rodeo por el *otro* sentido, el «alegórico». Se trata en este caso de un proceso desdoblado que la filosofía emprenderá sola a partir del momento en que descubra el camino más corto hacia el sentido primero, hacia el sentido literal. Pues, ¿no se trata acaso de volver al discurso propio aprovechando la ignorancia del otro, atrapado en la trampa de su verdad desconocida? En el polo opuesto al del discurso filosófico, arrastrado a la alteridad agresiva por la seguridad de su propio saber, hay formas de interpretación tan discretas que pasarían inadvertidas. Una hermenéutica de la extremada proximidad cuya única desviación reside en la escritura y se debe a su eficacia espontánea.[30] Se trata de una interpretación que se hallaría en el límite de la exégesis si no aportara, en ese contexto cultural, la potencialidad de «hablar sobre» a través de la práctica de la escritura. Hermenéutica silenciosa que comienza con el uso, pero también con la decisión, prácticamente contemporánea de las violencias de Jenófanes, de poner por escrito, de contar los elementos de la tradición a través de la escritura. Aquí es donde se establece la distancia mínima de lo escrito, que viene a abrirse más o menos en los procedimientos adoptados de uno a otro usuario.

No se trata, en absoluto, de otorgar una condición originaria a la escritura, como si dotada de un anonimato trascendental saliera progresivamente de la ausencia, surgiera del olvido al que la habría destinado una represión milenaria e incesante. En el país de los griegos la escritura, en sus comienzos, ejerce una indiscutible función crítica. Pero sólo en algunos de sus desarrollos. En absoluto cuando dibuja una dedicatoria en la base de una estatua instalada en un santuario o en los labios de una copa y de un vaso para beber; menos aún bajo el estilete de un comerciante ocupado en registrar la carga de un navío, o en las placas de plomo que registran los reconocimientos de deudas, ya hacia el año 500 antes de nuestra era. Quienes practican las virtudes críticas de la escritura son pequeños grupos, medios intelectuales de filósofos, médicos, logógrafos, prácticos de la prosa. Y en las prácticas tra-

zadas por los «fabricantes de relatos» es donde mejor se ve la eficacia de una actividad de la escritura en que la interpretación se mezcla con la narración hasta confundirse con ella. Los «fabricantes de relatos» *(logopoioí)* escriben *lógoi*, y Tucídides los llamará logógrafos,[31] mientras que Heródoto coloca entre ellos, junto a Esopo, al «fabulista», a Hecateo de Mileto,[32] el viajero y agrimensor de la tierra habitada, en quien algunos modernos, en complicidad con otros antiguos, gustan de reconocer a un historiador auténtico o primero. Hay allí un terreno privilegiado para indagar, por medio de los procedimientos de la escritura, ciertas divisiones entre pensamiento histórico, arte de contar viejas historias y modalidades de la hermenéutica.

Otras tantas preguntas que plantea el preámbulo de las «Historias» de Hecateo: «Hecateo de Mileto habla así *(mytheîtai)*. Escribo *(grápho)* estos relatos como me parecen verdaderos. Pues los relatos *(lógoi)* de los griegos, tal como se muestran a mis ojos, son múltiples y ridículos.» [33] Este relator escritor no es un desconocido en Mileto cuando expira el siglo VI. En el año 499 las ciudades griegas de Jonia se vuelven contra los aqueménidas, contra el imperio de los medos. Antes de comprometer a Mileto en una rebelión que acabaría con la destrucción de la ciudad en 494, se dice que Aristágoras, «gobernador» interino,[34] tomó consejo de sus partidarios. «Todos impulsaron a la rebelión, salvo Hecateo, el *fabricante de relatos (logopoiós)*.» [35] Hecateo es el único que desaconseja la empresa. Enumera ante todo *(katalégein)* el conjunto de pueblos sobre los cuales reina Darío y las fuerzas de que dispone el Gran Rey. Luego, como su «catálogo» no consigue que los partidarios de Aristágoras renuncien a su proyecto suicida, el *fabricante de relatos* cambia de táctica y pasa al campo de los insurgentes a fin de darles otro consejo, prudencia: asegurarse el dominio del mar. Las armas de Mileto son irrisorias y si los milesios echan mano de los tesoros consagrados por Creso de Lidia en el santuario de los bránquidas, podrán gozar de un poderío marítimo sin par. Extraño consejero este relator de historias, lo suficientemente influyente como para tener voz en el capítulo, pero sin ser en absoluto un «historiador oficial», personaje del que la ciudad griega, al parecer, jamás experimentó necesidad. Su consejo no prevaleció, observa Heródoto. Nada más banal para un consejero sabio que no ser escuchado. Seguramente lo es menos argumentar de acuerdo con el saber que le singulariza en tanto «fabricante de relatos», au-

tor de *Genealogías* al mismo tiempo que de una *Periegesis*.

¿Desean rebelarse los jónicos? Perfecto, siempre que consigan dinero nuevo. Les hacen falta navíos, una flota, asegurarse el dominio del mar si no quieren sucumbir ante la coalición de los innumerables pueblos con que cuenta el imperio terrestre de Darío. La solución de Hecateo, realista, consiste en constituir un tesoro de guerra. Por esta razón hay que «secularizar» las riquezas del gran templo de Apolo, utilizar con fines políticos las ofrendas sagradas depositadas en el santuario de los bránquidas. Pero distraer el dinero de los dioses para aumentar el poder de los hombres es romper, sin ruido, sin alharacas, con los valores más tradicionales.[36] Y es la misma ruptura lo que hace más insólito el primer argumento de Hecateo, a saber, un catálogo, una larga lista de pueblos, recitada no por un genealogista erudito, sino por un geógrafo que introduce repentinamente la cartografía en una deliberación política. Y Aristágoras, el hombre fuerte de Mileto, saca de inmediato provecho de la lección. En efecto, cuando llega a Esparta con el propósito de conseguir la alianza de Cleomenes y los espartanos, lleva bajo el brazo «una tablilla de bronce en la que estaban grabados los contornos de toda la tierra *(gés... períodos)*, todo el mar y todos los ríos».[37] Un espacio a leer, pero que era el único que sabía contar un viajero experimentado, tan capaz de dibujar un mapa del mundo como de escribir una *Periegesis*.

Durante este breve intermedio político aparece un hombre nuevo que domina el espacio gráfico y, justamente por ello, tiene intenciones inéditas, sorprendentes, a mitad de camino entre el saber común, tradicional, y una nueva forma de pensamiento sin duda más revolucionaria que la rebelión de los jonios que seguían sordos ante la argumentación del «hacedor de historias». La alianza del relato y la escritura se sella en el preámbulo de una logografía que engloba una *Periegesis* y las *Genealogías*, dos caminos aparentemente divergentes, pues uno parece derivarse de la investigación geográfica y de la curiosidad del navegante que recorre las costas, que descubre ciudades lejanas, que explora los confines de la tierra habitada,[38] mientras que el otro se presenta como una serie de relatos tradicionales a partir de Deucalión, el primer hombre después del diluvio, hasta los descendientes de Heracles, a través de lo que llamamos leyendas heroicas.[39] Sin embargo se trata del mismo proyecto escritural y narrativo, el de contar escribiendo, el de escribir contando. Se trata de dos caminos que que-

dan explícitos en el discurso introductorio en que se conjugan los verbos decir *(mutheîsthai)* y escribir *(gráphein)*. Discurso que traza el esbozo de un autor, llamado Hecateo de Mileto, que pasa de la tercera persona a la primera en el tiempo de un enunciado en forma de «firma», estampada según la costumbre al comienzo de la obra y del libro. «Hecateo de Mileto habla así *(mytheîtai)*. Escribo *(grapho)* estos relatos como me parecen verdaderos.»[40] Es un sello, una marca de propiedad.[41] Hecateo de Mileto es el fabricante, el *poiète* autorizado de estos relatos, así como, en la misma época, un alfarero modela una copa y un poeta construye un poema.[42] El «yo» habita el nombre propio. Y entre los relatos anunciados, el saber periegético puede desplegarse tan ampliamente como la historia genealógica. Son discurso homólogos enunciados por un mismo cartógrafo. Tal vez haya una ligera diferencia que permita explicar por qué la *Periegesis* crea la ilusión de un registro de palabra diferente de la de los relatos de las *Genealogías*. Para «catalogar» —en el sentido griego de recitar una lista de manera exhaustiva—[43] las ciudades y los pueblos de la tierra habitada Hecateo tiene la mirada fija en uno de esos mapas, inventados por su compatriota el filósofo Anaximandro.[44] Encerrado en el curso circular del río Océano, el mundo con sus continentes, sus ríos, sus ciudades, se despliega en un espacio orientado por relaciones de correspondencia y de simetría, espacio gráfico cuya imagen visual informa la memoria de Hecateo y permite al geógrafo recorrer el mundo tanto escribiendo la serie de nombres como describiendo las costumbres o las singularidades de los grupos humanos. Mientras que en el relato de tipo genealógico, la cartografía se hace más sutil, se aloja en la escritura del relato al mismo tiempo que, sobre el horizonte genealógico, toma la forma de un cuadro en que los nombres propios se organizan según un eje vertical.

¿En qué es el genealogista también un cartógrafo? La respuesta se encuentra en el preámbulo de Hecateo, en su proyecto de *escribir* los relatos de los griegos. «Tal como se presentan a mis ojos, son múltiples *(polloi)* y ridículos *(geloîoi)*.»[45] Hecateo descubre la pluralidad[46] de los relatos que circulan en Grecia, los *lógoi*. No en la forma de un plural inmanente a una tradición que se vuelve a contar y no deja de producir variantes o de inventar versiones siempre nuevas, sino como una multiplicidad de dichos que de pronto resultan visibles por su yuxtaposición en el espacio gráfico que ocupa el con-

tarlos y, al mismo tiempo, el compararlos. Y la risa que consigue Hecateo, más divertida que escandalizada, es la marca del trabajo de interpretación al que se entrega en Mileto un «fabricante de relatos» desde el momento en que se pone a narrar por escrito las historias de su tribu. A comienzos del siglo III de nuestra era Eliano el Naturalista reconoció en Hecateo un «prosista de mitos a la antigua», *múthon archaíon sunthétes*,[47] un componedor de relatos de otrora. Pero, fuera del anacronismo de la palabra «mito», Hecateo es un prosista que dispone, unas junto a otras, historias que, de tal suerte, se encuentran por primera vez en presencia mutua y que, al parecer, no pueden mirarse sin reír. Así ocurre con el viaje de Heracles, que va a tierras de Gerión para arrebatar a éste un rebaño de bueyes que cuida un perro de dos cabezas, no menos temible que su amo de triple cuerpo. Hecateo pasa revista a las diferentes versiones: una localiza la expedición en el país de los iberos, la otra en una isla que se hallaba más allá de las Columnas de Hércules.[48] Evidentemente, se trata de relatos cuya contradicción es legible desde el momento en que se yuxtaponen en la misma tablilla, en que se encierran en el mismo espacio gráfico. Pero la interpretación no se agota en una sonrisa. Desde luego, los relatos de los griegos son ridículos, pues si ya es inverosímil imaginar a Heracles conduciendo un rebaño desde la antigua España hasta Micenas, mucho más lo es aún localizar el rapto en la Isla Roja, la Eritia misteriosa a orillas del Océano.[49] No obstante, Hecateo es su narrador *(mytheîtai)*, y en cuanto tal no rechaza al lejano mundo de lo fabuloso semejantes relatos. Heracles ha realizado la hazaña que le asigna la tradición, pero es más plausible pensar que ha tenido lugar en la tierra de Ambracia, donde Gerión reina sobre el pueblo de los anfílocos. Pues no era tarea despreciable llevar tantos animales desde las tierras bárbaras del sur del Epiro.[50] La «verosimilitud» escribe una nueva versión que viene a agregarse a la tradición sin ejercer censura, sin pretender borrar el relato de Hesíodo sobre Hecateo en el aprisco brumoso de allende el Océano circular.

Escritura intersticial, discreta como la sonrisa de quien no es aún un logógrafo sino un simple «fabricante de relatos», escritor de historias «como le parecen verdaderas *(hós moi dokeî alethéa eînai)*». La interpretación comienza con el espacio gráfico que pone la multiplicidad bajo los ojos; se prolonga con la narración de lo verosímil. El «yo» se refiere a la opinión, remite a la *dóxa* del milesio. En la pluralidad de los relatos que

se descubren en el interior de la tradición es menester hacer una elección, emitir un juicio, decidir lo que parece ser verdadero. Es la mirada crítica que recae sobre las historias de la tribu griega: el narrador Hecateo practica un saber conjetural del mismo orden que la opinión avanzada en la deliberación política. Y es una vez más uno de los trabajos de Heracles lo que le da la oportunidad de escribir un «relato de conveniencia», un *lógos eikós*, como dice Pausanias en su *Descripción de Grecia*.[51] En el cabo Ténaro se puede ver una estatua de Poseidón que se levanta ante un santuario en forma de caverna: es por allí, según ciertos griegos —cuenta Pausanias—, por donde Heracles habría conducido al perro del Hades. Sin embargo no hay en el antro camino alguno que conduzca hasta debajo de la tierra, y no es fácil convencerse de que los dioses tengan su morada subterránea donde se reúnen las almas de los muertos. «Pero Hecateo de Mileto ha encontrado un relato adecuado cuando dice que frecuentaba el cabo Ténaro una temible serpiente a la que se llamaba el perro del Hades porque su mordedura y su veneno provocaban una muerte fulminante. Y es la serpiente —decía— lo que Heracles había conducido a tierras de Euristeo.» Pero hete aquí que hace unos años el descubrimiento de un papiro de El Cairo restableció el discurso indirecto en primera persona: «Creo *(dokéo)* que la serpiente no era tan grande ni tan monstruosa, sino más venenosa que las demás. Por eso a Euristeo pudo parecerle que llevarla hasta allí fuese una hazaña imposible.» [52] Hecateo no pretende producir un nuevo memorable que pudiera edificarse, por ejemplo, alrededor del enfrentamiento de las ciudades jónicas y el poder de los medos o encontrar su fuente en una «arqueología» de Mileto. Escribe un discurso de verosimilitud en el interior de una tradición memorial. Y la opinión, la *dóxa* —es necesario recordarlo— no es para Hecateo, ni menos aún para Jenófanes, la voz de la ilusión o las palabras de la apariencia.[53] Del mismo modo que en el ágora, según la fórmula inicial del decreto, «ha parecido conveniente al pueblo» *(édoxe tôi démoi)*, Hecateo considera que la versión de la serpiente venenosa se adecúa mejor al oído y al ojo de sus contemporáneos que la de un perro de cincuenta cabezas cuya voz de bronce asustaba a las sombras en las profundidades de la tierra. Escribir historias de manera que parezcan verdaderas es hacer un relato creíble para los oyentes de Mileto, tan curiosos respecto de las aventuras de Heracles

como de las ciudades invisibles, que los primeros cartógrafos del mar habían llevado al puerto.

Si la escritura, al hacer visible la pluralidad de las historias, incita al «nuevo fabricante de relatos» al trabajo de la interpretación, no deja por ello en modo alguno de ejercer su función crítica sobre otro punto en el que, de modo decisivo, se habrá de centrar la discusión de las historias mejor divididas; esto es, a través de la genealogía como modelo de pensamiento y como modo de narración. Al escribir las *Genealogías* en que los argonautas viajan con Partenopea y las hijas de Dánao, Hecateo adopta uno de los géneros más universales en las culturas en que la tradición participa de la boca y del oído. Genealogías de héroes y de dioses, de príncipes y de poderosos, de familias y de pueblos: letanías de nombres propios, algunos de los cuales se pierden en el interior de la memoria, mientras que otros desembocan en vastos relatos, como las epopeyas o la arquitectura sabia en teogonía. Las casas nobles se reconocen entre sí a través de sus genealogías, y cada uno conoce a los parientes del otro antes siquiera de haber escuchado los grandes nombres de que son portadores «los relatos famosos de los mortales»,[54] que cantan los aedos. A Diomedes, que le interroga sobre su identidad —«¿quién eres tú entonces?»—, Glauco le recita un árbol genealógico de sesenta y seis versos que cuenta las hazañas maravillosas de Belerofonte, su abuelo, tan famoso como Sísifo, hijo de Eolo, el epónimo de los eólidas.[55] Y un poema como el *Catálogo de las mujeres*, que se atribuye a Hesíodo, despliega un conjunto de tradiciones heroicas dispuestas alrededor de genealogías locales: armorial de una nobleza que moviliza los nombres y las alianzas con fines de prestigio y de poder.[56] Entre el siglo VIII y el siglo V, en el interior de esos relatos el nacimiento *(geneé)* cambia de sentido y de orientación. Más sincrónico en la epopeya de Homero, donde la generalización designa al grupo de los contemporáneos, los que nacen y se alimentan juntos, con la expresión —de orden horizontal— «tiempo de vida», como dice Hesíodo, se convierte a finales del siglo VI, cuando se insiste sobre la verticalidad, en un cómputo en el que cada nombre propio, en lugar de evocar solidaridades mezcladas con hechos excelsos, separa en el anonimato una franja de tiempo, treinta o treinta y tres años y medio de vida humana.[57]

En tal historia Hecateo es testigo al mismo tiempo que actor. Ante todo, testigo de la antigua práctica de recitar su genealogía. Heródoto, que se cuida muy bien de proceder con

la misma ligereza, cuenta en sus relatos sobre Egipto cómo Hecateo, de paso en Tebas, expone ante los sacerdotes de Zeus su árbol genealógico, «y vincula a su familia *(patrié)* con un dios como decimosexto antepasado».[58] A continuación Hecateo es cortésmente introducido en un templo de suficiente amplitud como para contener más de trescientas cuarenta estatuas de madera, cada una de las cuales representa a un gran sacerdote. Y los sacerdotes de Zeus, pacientemente, emprenden la tarea de nombrarlos para mostrar a su huésped de Mileto que cada uno de esos personajes es el hijo de un padre comprendido en la serie. «Comenzaron por la del muerto más reciente y recorrieron toda la galería, hasta que hubieron concluido con la mostración de todos...[59] Es... anteriormente a estos hombres, cuando los que reinaban en Egipto eran dioses que vivían en sociedad con los hombres... Y el último de estos reyes habría sido Horus, hijo de Osiris.»[60] Para Heródoto, la confusión de Hecateo no es dudosa; de todos los hombres, los egipcios son los que más ejercitan la memoria, los únicos que llevan la cuenta de los años de todas las épocas y la consignan por escrito.[61] Para Hecateo, al dejar atrás su paseo genealógico a lo largo de trescientas cuarenta generaciones humanas, es evidente que su propia genealogía está en contradicción con la de los egipcios. La contradicción es tanto más marcada cuanto que se visualiza tanto en el espectáculo de cientos de estatuas, alineadas unas junto a las otras, como en la revelación de un mundo en que la memoria está escrita íntegramente en las piedras, cubre muros y llena libros. ¿Ha sonreído Hecateo ante su familia de dieciséis antepasados? ¿Ha vislumbrado, a través de la escritura memorial de los sacerdotes de Tebas, la ampliación de lo que Heródoto llamará el «tiempo de la generación humana»?[62] ¿Ha descubierto entonces que el catálogo de los nombres podía escribirse tan lejos en el tiempo como en el espacio?[63] Su experiencia tebana, en todo caso, le convirtió en un actor esencial en el proceso de aritmetización de las genealogías cuyas marcas llevan ya los relatos de Heródoto y que motivarán los primeros ensayos de cronología sistemática entre los logógrafos del siglo V.[64]

Figura nueva de la comparación en que la experiencia visual se superpone a la práctica escritural, la genealogía define los límites ambiguos de la modernidad de Hecateo entre escribir y contar, entre «fabricar relatos» y desplegar la tradición en el espacio de una escritura tan próxima aún a las historias compartidas que su única crítica ante las versiones múltiples

es de enunciar su preferencia por una antes que por las otras según las modalidades de una verosimilitud de la situación. En Hecateo no hay ninguna ruptura deliberada respecto de la tradición, pues los que hablan según la memoria anónima son llamados a atestiguar que en otra época toda la *Hélade* era, por así decirlo, morada de bárbaros; [65] y la escritura, de hecho, cuenta la invención de la vid en tierra etolia a través de la filiación del Viñador, hijo del Plantador, a su vez hijo del Montañés, de modo que los nombres revelan las verdaderas motivaciones de cada uno, dispuestas en una narración escrita del mismo modo que podría ser contada.[66] Se trata de disponer los relatos de poco tiempo atrás con la sonrisa divertida de quien descubre ante sus ojos la multiplicidad hasta ahora invisible de las historias de la tribu, pero sin la intención de proceder a una división cortante entre el discurso verosímil y el resto, que se vería condenado a la ficción o sólo denunciado como inverosímil. Pues Hecateo no abre distancia alguna entre su propio *lógos* y el orden de un *mythos*. Exactamente como su contemporáneo Jenófanes pero con la diferencia de que el saber del filósofo le autoriza a excomulgar la memoria de los otros, mientras que la opinión jamás incita al modesto «fabricante de relatos» a separarse de una tradición que su escritura habita de continuo, modelándola a su manera.

Al escoger un discurso discreto a mitad de camino entre el contar y el escribir una historia, Hecateo, al parecer, sólo ha conseguido la indiscreción de los otros intérpretes, modernos y antiguos. Para unos no es más que un cuentista, un vulgar «mitólogo» que no puede aspirar a la dignidad de historiador; para otros, en cambio, es el precursor de una nueva racionalidad, o, mejor, un memorialista ejemplar, un archivero tan escrupuloso que su escritura reproduce con toda fidelidad las antiguas y primitivas memorias. Esta extraña teoría tiene su defensor, en el siglo I antes de nuestra era, en un historiador que hace carrera en Roma como maestro de retórica, Dionisio de Halicarnaso, autor de *Las antigüedades romanas*, obra en veinte libros, pero también de un ensayo sobre Tucídides en el que expone sus puntos de vista sobre los comienzos de la historiografía. «Historiadores antiguos ha habido muchos y en diversas regiones antes de la guerra del Peloponeso. Entre otros Evagon de Samos, Deiocos de Proconeso, Eudemo de Paros, Democles de Figelia, Hecateo de Mileto. Y también Acusilao de Argos, Carón de Lámpsaco y Ameleságoras de Calcedonia. Ha habido otros, un poco más antiguos

que los acontecimientos de la guerra del Peloponeso y que vivieron hasta la época de Tucídides: Helánico de Lesbos, Damastes de Sigeo, Jenomedes de Ceos, Janto el Lidio y muchos otros. Estos historiadores adoptaron los mismos principios en la elección de los temas y tuvieron todos poco más o menos el mismo talento, unos en la exposición de las historias de los griegos, los otros en las de los bárbaros, sin ligar tales historias entre sí sino, por el contrario, separándolas en pueblos y en ciudades y publicándolas independientemente unas de otras, con lo cual perseguían el mismo y único fin: *poner en conocimiento de todos las tradiciones memoriales* (mnêmai) *que se habían conservado entre los indígenas, por pueblos y ciudades, ya se tratase de tradiciones escritas* (graphaí) *depositadas en lugares sagrados, ya en lugares profanos. Ponían en conocimiento de todos esas tradiciones-memorias escritas tal como las habían recibido, sin agregarles ni quitarles nada.* Y entre esas tradiciones había relatos fabulosos *(mythoi)* objetos de una creencia muy antigua, y acontecimientos imprevistos como se encuentran en el teatro y que parecen poco sensatos a nuestros contemporáneos.» [67]

Espectáculo de los orígenes, en dos cuadros. Una escritura monumental, distribuida con equidad entre los pueblos y las ciudades; una memoria escrita, atesorada en los santuarios y en los lugares públicos, establecida en el espacio profano y expuesta en el espacio sagrado; archivos locales que mezclan el relato de acontecimientos cotidianos con los «mitos» más antiguos. Y, circulando en medio de los indígenas, dos generaciones de historiadores, entre Hecateo y Tucídides, que se consagran a la publicación integral de los monumentos escritos sin agregar ni quitar nada, con la misma disciplina de un equipo de epigrafistas que proceden silenciosamente a imprimir documentos que no provocarían comentarios ni conjeturas. Dionisio de Halicarnaso insiste en que estos historiadores locales espontáneos participan a la vez de la memoria y de la escritura.[68] Memoriales escritos: son tradiciones *(mnêmai)* idénticas a «las que los niños reciben de sus padres»,[69] pero captadas por la escritura *(graphaí)* y contadas íntegramente por escrito tal como salieron de la boca de los antiguos.[70] No está de más señalar que ningún elemento de semejante teoría sobre los comienzos de la historia puede ser verificado. Por lo menos hasta el presente, la Grecia arcaica no ha dejado crónicas locales ni archivos sacerdotales según el modelo de los famosos anales pontificales de Roma.[71] En *La ciudad antigua,*

Fustel de Coulanges podía imaginar una historia local de origen religioso y redactada por los santos sacerdotes. Actualmente es forzoso comprobar que en el mundo griego no hay casta sacerdotal, así como no hay crónica a la moda entre los romanos ni archivos al estilo de los mesopotamios.[72] Una de las más antiguas «crónicas de templo», la de Atenea de Lindos, en la isla de Rodas, fue encargada por la ciudad en el año 99 antes de nuestra era a dos eruditos locales, Timáquidas y Tarságoras, quienes, bajo la vigilancia del secretario correspondiente, confeccionaron el catálogo de ofrendas desde el héroe fundador, Lindos, y conmemoraron las intervenciones milagrosas de la diosa, para mayor gloria del santuario.[73] Y si en Mileto la nomenclatura de los sacerdotes epónimos comienza en 525/524, no puede haber sido grabada en la piedra antes del 335/334.[74] Todavía no es más que una simple lista de nombres que no toma la forma de un relato, ni tampoco la de una crónica.

Dos características de la teoría que expone Dionisio de Halicarnaso nos descubren su índole atópica. Ante todo la presencia, en las «memorias» antiguas, de relatos fabulosos, «mitos» tan insólitos para un lector del siglo I antes de nuestra era como ciertos cambios de situación en el teatro que le era familiar. Montados sobre creencias muy antiguas, engastados en la escritura memorial, los «mitos» garantizan su autenticidad; [75] vienen a atestiguar que los indígenas los han contado al modo de las tradiciones que «los niños reciben de sus padres». «Mitos del terruño» milagrosamente salvados, al margen de toda investigación, de toda indagación sobre las viejas historias:[76] una arqueología espontánea que sería naturalmente «grafía».[77] En consecuencia, carecería de medida común con los primeros «mitos... locales» *(mythoi... epichórioi)*, cuya versión escrita *(gráphein)* las ciudades confían a los poetas a comienzos del siglo II de nuestra era.[78] Al prestar a la primera historia el privilegio de acceder a los «mitos indígenas», Dionisio de Halicarnaso contribuye muy eficazmente a alimentar la ilusión, que desde mucho tiempo atrás había adoptado la carta de ciudadanía griega, de que los mitos pertenecen al lenguaje de los primeros tiempos.[79] Pero en la visión de estos relatos fabulosos, asentados por escrito exactamente como son pronunciados, entra en escena el fantasma mayor de los orígenes de la historia, a saber, el de que entre la memoria viva y la primera escritura histórica habría habido continuidad. En la piedra se va dibujando una tradición oral que se meta-

morfosea en crónica como si, repentinamente, una escritura silenciosa cogiera y fijara todo lo que se dice y se cuenta entre los hombres. Sin ruptura, sin discontinuidad ninguna entre la escritura de la historia y la palabra autóctona. Es el gran paradigma de Egipto, con sus sacerdotes sabios, que disponían a la vez de la memoria más entrenada y de la escritura más fiel porque es la más antigua; ¿acaso no llevan ellos registro en sus templos de todo lo que es bello, bueno o notable para el mundo, y sin interrupción desde los tiempos más remotos? Verlo todo y decirlo todo, como un ojo vivo que jamás parpadea y cuya alquimia transforma en archivos escritos todo lo que la mirada registra. Sueño de una historia total que uniría la voz y la presencia en la escritura, sueño tan acuciante que un descubrimiento fortuito lo hace renacer de inmediato. Hace unos años se exhumó en Creta un documento extraño, mitad decreto, mitad contrato, en el que una ciudad, aproximadamente en el año 500 antes de nuestra era, decide asegurarse los servicios de un especialista de la escritura. A cambio de la alimentación, la exención de impuestos y grandes privilegios —entre los cuales se contaban cincuenta cántaros de vino nuevo y el derecho a «diez hachas de carne» en los banquetes colectivos—, un tal Spensitios será el archivero de la ciudad «para los asuntos públicos, tanto de los dioses como de los hombres»: escribir en letras fenicias *(poinikázen)* y ser una memoria viva *(mnamoneûwen)*.[80] No cabe duda de que se trata de algo sorprendente, y en más de un sentido. Por un lado, no sería otra cosa que hacer salir de una montaña cretense a un «escriba profesional» en ejercicio. Pero por otro lado no se ha dejado de evocar en la sombra de este escriba público la figura del historiador contable de acontecimientos [81] y dedicado a la tarea —tan ingrata que Heródoto jamás obtendrá un contrato tan hermoso— de registrar y de recordar todo lo que, sin él, quedaría destinado al olvido sin apelación alguna.[82] Fantasma de una historia que en su escritura oculta incluso la parte esencial de la interpretación, de sus elecciones incesantes y del trabajo de escribirla.

¿Hecateo archivero, historiador irreprochable? Dionisio de Halicarnaso no ha convencido a todo el mundo. Para los modernos que, los más, están de acuerdo en la existencia de un pensamiento mítico autónomo y homogéneo, cuya declinación se anuncia con el ascenso de una racionalidad de las luces, el destino del «fabricante de historias» milesio oscila entre dos figuras. O bien abre el camino de la desmitologización [83] al en-

señar a los griegos a reconocer en sus relatos, ya que no un pasado próximo, sí por lo menos la parte de los hombres, más verosímil que la de los dioses. Más adelante, en la misma dirección, Hecateo inaugura la investigación histórica, inventa la crítica racional de las viejas genealogías, aporta las luces del primer «espíritu científico».[84] O bien, a la inversa, es culpable de complicidad con la mitología más tradicional, desconoce el carácter histórico de su propia genealogía «de quince generaciones posteriores al fin de la época heroica». En su excursión tebana y en sus preguntas a los sacerdotes de Zeus se encuentra la prueba de que «se sale de la historia» —lo que es muy molesto en el momento en que se trata de entrar en ella—, pues, en efecto, cuando Hecateo trata de saber en qué fecha comienza la historia de los egipcios, ¿no toma como punto de referencia a Heracles y los heráclidas?[85]

Pero donde la sonrisa de Hecateo ejerce su influencia más justa es sobre su posteridad inmediata. ¿Acaso no provoca la risa de un tal Heródoto de Halicarnaso, quien está justificado porque aún no conoce su dignidad de Padre de la Historia? Hecateo sonríe al descubrir la multiplicidad de historias que cuentan los griegos, pero cuando dibuja el mapa del mundo y cuando recita la lista de los pueblos tributarios de Darío es, no cabe duda, muy serio. Ahora bien, he aquí que tras él se aproxima otro cartógrafo que se echa a reír: «Me río —cuenta Heródoto en su IV libro— cuando veo que ya son muchos los que han dibujado imágenes de conjunto de la tierra *(gês periódous grápsantas)* sin que nadie hubiera dado de ello un comentario razonable *(exegesámenon)*; representan el Océano que envuelve en su curso a la tierra, que sería completamente redonda como si hubiera sido hecha en el torno, e imaginan Asia igual a Europa.»[86] El Océano circular de Hecateo lo coloca en buen lugar entre los exégetas insensatos que dibujan y describen los contornos de la tierra. ¿Podría un cartógrafo cruzarse con otro sin reír? Pero aún hay más. En sus relatos sobre Egipto, con ocasión de la crecida del Nilo, Heródoto ironiza sobre el discurso de estos griegos «que quieren hacerse una reputación de gran saber». En particular, el hecho de explicar las inundaciones por el río Océano le parece perteneciente al ámbito de lo «maravilloso», pero de un maravilloso privativo que, excluido del campo de la argumentación, va a parar muy lejos del mundo de las apariencias. Es una de las dos ocasiones en que Heródoto ha recurrido en sus *Historias* a la palabra «mito».[87] Cincuenta años después de la *Periegesis*,

Hecateo, por así decirlo, es tratado de «cuentista», de vulgar *logopoiós*, como dicen en la época de Teofrasto. ¿Acaso no inventa intenciones y hechos al tratar de darles crédito?

Hecateo sonreía; Heródoto ya se escandaliza. Discretamente, es verdad, pero Hedódoto corta, mientras que el «fabricante de relatos» no experimenta en absoluto la necesidad de dejar un resto a su saber. La interpretación hace su camino y muy pronto Tucídides se pondrá radicalmente fuera del mito y condenará con el mismo grado de culpabilidad al pequeño logógrafo de Mileto y al historiador de las guerras médicas. Severidad extrema pero que reproduce, en el orden de otro saber, la medida de la excomunión que realiza de entrada el filósofo Jenófanes. Con la única diferencia de que, entre 530 y 420, la tradición memorial se enriquece con nuevos relatos, y que a las titanomaquias vienen a agregarse genealogías y relatos sobre los egipcios o sobre las guerras entre los griegos y los bárbaros. Un filósofo encolerizado, un logógrafo que sonríe; pero ambos se mezclan estrechamente en el proceso de la primera interpretación; y la cólera de Jenófanes ante las ficciones antiguas no es menos decisiva para dar su configuración a la tradición memorial que las sonrisas de Hecateo al fabricar relatos en su escritorio. Pues a la largo del recorrido hermenéutico se trata precisamente de escritura. Escritura desde fuera para el filósofo que denuncia la violencia revolucionaria de las «invenciones» que infestan la memoria de las ciudadanos. Pero siempre a partir de un saber más o menos comprometido con su propio rigor escritural. Escritura del interior que habla en la plenitud de la tradición que el estilete del logógrafo trabaja delicadamente, mediante rasguños, inscribiendo allí los tatuajes sutiles de la verosimilitud, sin ceder jamás al deseo de tallar ni al anhelo de mutilar. Y en esta actividad logográfica, entrelazando el *mûthos* y el *lógos*, el escribir y el contar, es donde se muestra con mayor nitidez la naturaleza gráfica de lo que en la época de Platón se llamará «mitología». Antes de ser pensado, antes de ser hablado, el «mito» griego se escribe; y la «mitología», que pasa por ser tan vieja como los caminos de la memoria, es, por el contrario, joven y nueva, apenas una silueta que se levanta tan frágil a finales del siglo VI que para nacer y desplegarse necesitará del trabajo obcecado de Platón, partero insólito, pero, no obstante, cogido *in fraganti* y a dos pasos del historiador Tucídides, también él encolerizado, si bien, es cierto, por otras razones que las de los «hombres piadosos y reflexivos».

V. La ciudad defendida por sus mitólogos

Los responsables de la primera ciencia de los mitos, cuando evocan a los hombres «delicados y refinados» de la antigua Grecia —que demostraron ser sus precursores al reaccionar espontáneamente al «elemento estúpido, salvaje y absurdo» de las historias contadas desde siempre— piensan más en el procurador de *La república* que en el anciano de Colofón y sus invectivas lejanas. Las «antiguas ficciones», fulminadas por Jenófanes, son ampliamente condenadas por Platón en una requisitoria que confecciona la lista detallada de los crímenes de que son culpables todos los «mitólogos» en ejercicio, poetas o prosistas, desde Homero hasta el más modesto fabricante de relatos, obligados a abandonar su refugio en la ciudad e incluso en el silencio de los patios y las casas. Lectura retrospectiva, seducida por los anatemas de los guardianes de *La república*, pero lectura cuya parcialidad no trata de ocultar que los juicios morales del siglo XIX deben contar con la autorización de la justa severidad de los filósofos antiguos. Severidad tanto más razonable cuanto que parece llevar consigo el doble movimiento de donde surge una mitología-saber: la súbita conciencia que abre los ojos a la abominación de los relatos tradicionales y, de rechazo, a la interpretación inaugural del discurso de la racionalidad necesaria.

En la excursión genealógica en que la condición de la mitología pone en juego los problemas de la tradición, de la memoria y de la escritura, Platón ocupa una posición estratégica. En primer lugar por razones de orden semántico,[1] pues es el primero en utilizar el término *mitología*. Luego, porque la obra platónica marca el momento en que el saber filosófico, aun denunciando los relatos de los antiguos como ficciones escandalosas, emprende la narración de sus propios *mitos* en un discurso sobre el alma, sobre el nacimiento del mundo y sobre la vida en el más allá. Mitos inéditos cuya ficción sabia viene a servir a la exigencia de una demostración en el lugar que le asigna únicamente la voluntad de saber del filósofo; *mitos* tan cuidadosamente integrados en el aparato del diálogo filosófico, donde vienen a sustituir un orden de razones au-

tónomo, que, así desplazados, parecen no tener ya nada en común con el discurso, en verso o en prosa, de los otros, del *mythos* contra el cual se afirma sin vacilación el *lógos* del filósofo. Pues en la filosofía platónica hay, en su manifestación más visible, una manera de sancionar a ultranza la división realizada por otros, desde el comienzo del siglo v. Una, casi velada, la que Heródoto y Píndaro establecen entre su propio discurso y lo increíble, lo absurdo, el embuste, estigmatizados por la palabra *mito*; la otra, más violenta y tajante, la que decide el historiador de la *Guerra del Peloponeso* en nombre de una escritura que desprecia la seducción de lo maravilloso, cuando deliberadamente rompe con todo lo que se urde de boca a oído, rumores y prejuicios de que está llena la memoria de los griegos.

En más de una ocasión recurre Platón a la palabra *mito* para designar con un gesto, a la vez cómodo y de fácil comprensión, la estupidez de un argumento o lo absurdo de un adversario. Si un *lógos*, minado por contradicciones internas, se autodestruye y se inclina al absurdo, a la *alogíe*, será condenado en tanto que *mito*,[2] en tanto que figura ridícula de un prejuicio. Así pues, la retórica en boga será una máquina de persuadir a las masas contándoles historias, «con ayuda de una *mitología*» y no recurriendo a la enseñanza *(didaché)*.[3] Incluso los sofistas, que se muestran en las ciudades ante amplios auditorios, serán como las mujeres viejas que cuentan a los nietos hermosas historias sólo por placer:[4] «¿No pensaremos que acerca de los razonamientos existe otro arte, por medio del cual resulta que los jóvenes que están todavía lejos de las cosas reales quedan fascinados a través de sus oídos por las palabras, y se les presentan acerca de todo apariencias habladas *(eídola legómena)*, de modo que se hace parecer que es expresada la verdad, y que el que habla es el más sabio entre todos acerca de todo?»[5] Ahí están las prácticas de exclusión, harto banales, y que, por otra parte, no carecen de consecuencias, pues contribuyen a dar un carácter profundamente heterogéneo a lo que se conoce por *mitología*. Pero si un historiador del presente, como Tucídides, está en condiciones de cortar por entero con la tradición contaminada por lo que él denomina «mitoso», Platón, dada la naturaleza de su proyecto, se ve obligado a hacerse cargo de los relatos increíbles, de las historias que todos conocen y hasta del menor rumor que circula en la ciudad terrestre.

«¿Crees que el *mitologema* es verdadero?»,[6] pregunta Fe-

dro a Sócrates. Siguen el curso del Ilisos y Fedro vacila entre dos relatos sobre el rapto de la ninfa Oritía por Bóreas, mientras Sócrates le hace observar que el altar de Bóreas se encuentra, en realidad, más lejos, en la dirección del santuario de Agra. Desde mucho tiempo antes los incrédulos tienen sus sabios, hábiles en la interpretación de lo más increíble y que saben cómo «volver a poner a plomo» las figuras imposibles de los hipocentauros o reducir a la verosimilitud la extrañeza, la *atopie* de las gorgonas y de los pegasos. No hay duda de que, a la manera de Sócrates, se puede dar vacaciones a tantas historias extrañas y «remitirse a la tradición en lo que a ellas concierne».[7] Pero a partir de ese momento la incredulidad es cotidiana. El Bóreas evocado por el altar que la gente de Atenas conoce muy bien, el Bóreas que ha raptado a Oritía, ya no es un personaje familiar del que sólo se espera la continuación de sus aventuras. Bóreas y la Quimera están exiliados en lo increíble. Ya no se cree en las historias de la tribu, y en la distancia abierta entre las figuras «atópicas» y el simple ciudadano de Atenas queda el campo expedito para los intérpretes hábiles, gentes de ocio que se dedican a los refinados placeres de la exégesis. Miseria de la interpretación que puja entre los sobreentendidos como problema, donde se hace patente el estado moral de una sociedad separada de sus creencias más fundamentales. «Por tanto, ¿cómo evitar la cólera al verse obligado a afirmar que los dioses existen? Pues es menester encontrar intolerables y odiar a aquellos que, lo mismo hoy que en el pasado, por haberse rehusado a dejarse persuadir por los *mitos* que en su más tierna infancia les contaran una madre o una nodriza mientras les daban el pecho, nos han obligado, y nos obligan hoy en día, a desarrollar los argumentos que nos ocupan.»[8]

Es así como Platón innova. El proyecto de reformar el gobierno de los hombres le impone dedicar la mayor atención a la mínima palabra de los demás, cercanos o lejanos, cuya apariencia engañosa la filosofía gustaba ya de desvelar.

Entre las tradiciones, las hay que se deciden voluntariamente. Así, cuando un puñado de hombres de una pequeña secta cristiana decide fundar la autoridad de los libros de vocación canónica, moviliza el testimonio de los antiguos, los ancianos, los que han visto a los apóstoles y han conversado con ellos. Ante los gnósticos y contra los que escogen su propio camino de transmisión, los eruditos, vigilantes, quieren atenerse a lo que se ha creído por doquier, siempre y por to-

dos. Su triunfo queda definitivamente asegurado cuando, en los discursos fundamentales que hay que repetir una y otra vez, se sustituye la autoridad de los gestos, los actos y las conductas cuya utilización todos conocen. A esto es a lo que el jansenismo llama *memoria*, es decir, la autoridad, fundamento de la religión y que subyace a la razón. «Medios tan conspirativos y permanentes que es imposible encontrar en la sociedad nada más seguro.» [9] Anónimo y necesario, pero sin más coacción que la de ser el único modelo posible. Tal como lo imagina Platón, impotente ante los incrédulos; y sin embargo estos *mitos*, que se dan con la leche a los lactantes, las madres y las nodrizas los contaban «como encantamientos *(epoidai)*».[10] Mientras que las plegarias que acompañan a los sacrificios los repiten en sus oídos, y sus ojos ven el espectáculo más agradable de ver y oír para un ser joven, cual es el de sus padres oficiando con la mayor solemnidad y elevando plegarias a los dioses como seres cuya existencia es la más segura de todas.[11]

Platón no viola la regla según la cual hablar de la tradición implica forzosamente una referencia al presente.[12] Sin crisis de la ciudad y de su sistema de valores, no haría falta evocar, con mayor razón aún que la *paideia* o la transmisión escolar del saber, lo que se considera verdadero *(tà nomizómena)*, la cosumbre y los antepasados *(tà pátria)*, esto es, lo «aural» *(akoé)*, lo que se dice entre la boca y el oído, pero que viene de los antiguos. «Son ellos quienes saben lo que es verdadero. Si hubiera algo que fuéramos capaces de encontrar por nosotros mismos, ¿nos preocuparíamos en verdad por las creencias de la humanidad?» [13]

Ya se trate de esbozar el modelo de una ciudad según la verdadera filosofía, ya de reformar el gobierno de los hombres en la sociedad de su época, el proyecto platónico obliga a repensar la tradición. Y precisamente entonces surge, en la lengua y el pensamiento griegos, el reino bautizado como «mitología» por su descubridor, que, dejando de ver en él un mero paraje conocido, se lanza a explorar sus llanuras, sus cumbres y sus valles más retirados. Porque se trata de sostener un discurso sobre la tradición y de movilizar en interés de la ciudad futura las técnicas de persuasión más eficaces, la «mitología», tierra de exilio, se transforma en una vasta configuración cuyas formas, tipos de relato, géneros menores y mayores conviene inventariar sistemáticamente por razones de Estado. Invención de la «mitología» por un viajero audaz, que inscribe

con la impronta de sus pasos los límites de un territorio desconocido. Y es en el curso de ese viaje desde la ciudad enferma por la peste cuando se enuncian, alrededor de la «mitología» y gracias a la lucidez de un filósofo, algunas de las palabras sorprendentes, arrancadas al silencio por una inversión sin precedente: la voluntad de tradición en una memoria rota.

Con Platón *mitología* es una palabra nueva, sin ser por ello un neologismo. El verbo «mitologizar» *(mythologeúein)*, que aparece una sola vez en *La Odisea*, le ofrece un precedente que tal vez sea idóneo para esbozar su horizonte semántico. Entre los feacios, entre quienes el aedo Demodocos canta en presencia de Ulises sus grandes hazañas y el Caballo de Madera, el héroe, coaccionado por Alcinoo para que se nombrara, recita su odisea, cuenta el regreso de Troya.[14] El Cíclope y Circe, el País de los Muertos y los Bueyes del Sol, Caribdis y Escila. Punto por punto, dice su historia *(mython... katalégein)*,[15] es su propio aedo. Hasta el momento en que, volviendo a Calipso, cuyos apremios amorosos había evocado al llegar a Feacia,[16] Ulises se interrumpe y pone fin a su relato con la fórmula: «¿Por qué retomar la historia de ayer? ¿Por qué "mitologizar" *(mythologeúein)*?»,[17] que podría parafrasearse como: cuando la historia es conocida, detesto «volver a decirla» *(mythologeúein)*. Lo ya dicho es el límite de la actuación aédica. Cuando, en medio de los pretendientes reunidos, Femio, el aedo fiel, vuelve a contar el regreso perdido y el viaje de la muerte, Telémaco toma su defensa ante Penélope en duelo y recuerda que el éxito siempre visita al canto más nuevo.[18] Un buen aedo no se repite; los caminos que toma no tienen carriles; no acepta «mitologizar». Como si en el vocabulario de los cantores profesionales el verbo *mythologeúein* designara ya lo que en muchas oportunidades Platón señalará en la tradición de la boca al oído: su carácter de repetición, desde los antiguos hasta nosotros. Historias contadas desde siempre e incesantemente repetidas; todos las han oído y las conservan en la memoria; «se han contado ya y se siguen contando todavía.» [19]

No es por cierto mera casualidad que el documento que reglamenta la educación de los guardianes, en *La república*, se inicie con los *mitos* que nodrizas y abuelas cuentan a los niños pequeños.[20] Primera especie de hacedores de fábulas, *mythopoioi*, en el inventario sociocultural que se desplegará desde el comienzo de *La república* hasta el fin de *Las leyes*. Los cuentos de nodrizas pertenecen a un género ambiguo. Son

historias que no tienen pies ni cabeza. Insignificantes y apenas capaces de interesar a ese ser en perpetua agitación que balbucea y chilla, pero que también es, de todas las bestias salvajes, la más astuta y la más insolente.[21] Animal difícil de reprimir por la excelencia de la «fuente de razón» que en él se halla, aún sin disciplinar. Y precisamente debido a que las pequeñas bestias astutas se metamorfosearán en ciudadanos de la República, habrá que prestar la mayor atención a todo lo que las nodrizas y las ancianas susurran en el oído de los niños de pecho.[22]

Una mitología básica: historias que no vienen de ningún sitio; relatos anónimos que sólo existen a través de narradores intercambiables; historias de la sombra por las que los letrados jamás se preocuparon en Grecia, mientras que buscaron en los proverbios una sabiduría y hasta una filosofía del silencio. En el otro extremo, y como en el frontón del edificio de la «mitología», los artesanos del mito que Platón califica de «arregladores».[23] Y no sólo los anónimos, sino también los grandes nombres propios: Hesíodo y Homero. Más que autores-propietarios de textos cerrados, se trata de nombres-emblema, que reúnen de manera ejemplar cantos y relatos. La historia del Cíclope es una «mitología»,[24] pero también lo es el regreso de Ulises o el nombre terrible y formidable de la laguna Estigia, «que hace estremecerse a quien lo oye».[25] Cómplice de toda «poesía», la mitología encierra géneros literarios tan diferenciados de la cultura escrita como la tragedia y la epopeya, el ditirambo y la comedia, e incluso relatos en prosa que los helenistas, con Tucídides, llaman logógrafos, pero que no «mitologizan» menos que los otros.[26] Territorio inmenso con las dimensiones de la cultura a la vez escrita y siempre hablada a la que, por comodidad, hace Platón a veces alguna referencia. Luego, con ayuda de clasificaciones escolares y didácticas. Por ejemplo cuando, en *La república*, después de tantos anatemas proferidos contra los hacedores de mitos, se detiene para ordenar las cinco clases de discurso *(lógoi)* que constituyen la «mitología» y los clasifica según su contenido, en función de un modelo jerárquico de origen cultual: dioses, demonios, héroes, habitantes del Hades, seres humanos.[27] Y en general los relatos sobre los hombres responden al discurso denominado «teología», con sus tipos y sus modelos. O bien —y el horizonte se ensancha más aún—, el etnógrafo Platón traza con osadía las vías que descubren grandes perspectivas en el interior de la tradición. Dos de las más

importantes, la *genealogía* y la *arqueología*, se abren tras el relato que hace Critias acerca de la Atenas de nueve mil años antes, de la época de la Atlántida, hoy sumergida y casi borrada de la memoria humana.[28]

Un día le ocurrió a Solón, el más sabio de los siete sabios, una aventura singular. Era en Egipto, en el país de Amasis, un faraón filoheleno.[29] En el curso de un viaje de curiosidad, pero «teórico» en el sentido griego —esto es, como espectador que quiere ver y comprender—,[30] el eminente legislador, que se hallaba ocioso, no resistió al placer de llevar a cabo una investigación «etnográfica» sobre el terreno mismo. No se trata de anacronismo alguno, pues sus informantes son los sacerdotes más sabios, y, como corresponde, Solón quiere hacerles hablar de las «cosas antiguas», de lo que conocían como más antiguo.[31] Tal vez haya que recordarlo. No fue en París, en 1799, entre el Instituto y el Museo, donde se constituyó la primera «Sociedad de Observadores del Hombre».[32] Fue, evidentemente, en Grecia, unos veinticuatro siglos antes. Apenas había comenzado Solón su encuesta, cuando uno de los sacerdotes de entre los más ancianos le interrumpió tratándole de chiquillo, y se puso a explicarle cortésmente por qué los griegos son siempre niños:[33] porque no tienen escritura ni tradición. ¿Qué podían conocer de la *mitología*?[34] Desde los tiempos más remotos, los egipcios llevan registro en sus templos de todo lo que es bueno, grandioso o notable en el mundo, y sin interrupción alguna, gracias a la posición privilegiada que les asegura el Nilo. Mientras que los griegos, como todos los otros pueblos, por lo demás, son víctimas, con intervalos regulares, de cataclismos cada vez que los dioses deciden purificar la tierra con las aguas del cielo.[35] En otra época, cuenta el viejo sacerdote, Atenea y Hefesto, hermano y hermana, que recibieras compartida la tierra ática, establecieron allí, como artesanos expertos, a hombres virtuosos, autóctonos y organizados en ciudades. Pero en el curso de los diluvios posteriores las ciudades y los habitantes fueron arrastrados por los ríos hasta el mar. A los cataclismos sólo escapan, en cada ocasión, los ignorantes *(ámousoi)* y los iletrados *(agrámmatoi)*.[36] Y en la memoria brumosa de los supervivientes de las montañas, que son las gentes incultas, cuenta Critias, sólo quedan de la época de los autóctonos de la llanura los nombres propios transmitidos por el rumor y que ponen a sus hijos, sin conocer las virtudes y las hazañas de sus antepasados sino a través de relatos muy vagos.[37] Época de indigencia en que se carece de

todas las cosas necesarias de la vida: tienen el espíritu interesado sólo en la satisfacción de sus necesidades, hasta tal punto que a ello consagran todos los discursos.[38] En ese paisaje de montaña donde muchos viajeros irán a descubrir la memoria viva y sociedades muy antiguas, intactas y como inmutables, Platón, por su parte, sólo percibe la ausencia de herencia y el olvido. Una tradición muerta; y de ese gran cadáver sólo subsisten, como esqueletos dispersos e irreconocibles, meros nombres descarnados, separados de las genealogías vivas que fundían en una unidad los relatos de las hazañas realizadas por los príncipes de la llanura.[39] Una sociedad tan desprovista que, durante muchas generaciones, los hombres viven y mueren sin ser capaces de expresarse por escrito: mudos, «áfonos» en cuanto a las letras, a los signos de la escritura *(grámmata)*.[40] En estas condiciones se comprende que, en las altas cumbres, «nadie se preocupaba por los acontecimientos anteriores y las historias del pasado».[41] En efecto, «la *mitología* y la búsqueda de las tradiciones antiguas *(anazétesis tôn palaiôn)* sólo hacen su entrada en las ciudades con el ocio, y cuando ciertos particulares comprueban que han reunido todo lo que es indispensable para sobrevivir. No antes».[42] La mitología es un lujo cuyo goce no se saborea más que entre gentes libres de necesidades materiales y que han llegado a ser capaces de conversar mediante signos escritos.

Sobre este último punto los sacerdotes de Egipto no parecen tener ninguna duda: «Vosotros, los griegos, seréis siempre niños.»[43] La lección de etnografía deja confuso a Solón, que había comenzado a contar las historias más antiguas que conocían los griegos. «Les habló de Foroneo, del que se dice que fue el primer hombre, de Níobe, del diluvio de Deucalión y de Pirra, contó *(mythologeîn)* su vida y recitó la genealogía de sus descendientes *(genealogeîn)*, esforzándose por calcular a cuántos años se remontaban las cosas que estaba contando y tratando de recordar su edad.»[44] De creer en los sacerdotes egipcios, parece que no hubiera verdadera mitología sin memoria exhaustiva ni sin trabajo de escritura. Del relato de Critias, que, a su manera, es un discurso genealógico,[45] surge que el «mitologizar» comienza más allá de los meros nombres propios y puede tomar igualmente la forma de una encuesta sobre los acontecimientos de otra época o sobre los tiempos antiguos. *Genealogía* y *arqueología* son los dos géneros en que el sofista Hipias confiesa lograr sus mayores éxitos en sus conferencias de Lacedemonia.[46] Las familias nobles se reconocen

entre sí a través de un armorial cuyas figuras enriquecen los aedos contando las hazañas de unos y otorgando a los otros un rango en la descendencia de héroes, de origen divino. Alrededor de las genealogías se construye toda una parte de la primera interpretación de los logógrafos, con las diferencias de computación cuya unidad es la generación.[47] Desde los tiempos de la colonización se agregan relatos sobre los orígenes o sobre la fundación de ciudades. Discurso de *arqueología* que ciudades enteras se complacen en escuchar con tanto placer como el que experimentan los niños reunidos alrededor de una anciana para oír alguna bella «mitología». Y Platón no carece de razones para suponer que el sofista arqueólogo es por lo menos tan peligroso como una nodriza mitóloga.[48] En el género «arqueología», parafraseado por la expresión «búsqueda de tradiciones antiguas», es donde se afirma —con más claridad que en la genealogía— una voluntad de tradición, inédita pero aún incierta. De ella hay que tomar los medios para emerger de la zona oscura de lo que se sabe de oídas y de los rumores confusos. En las ciudades muy antiguas, la *arqueología* se instaura de la mano de la búsqueda de una identidad y por las vías de una investigación del pasado, frecuentemente inmediato. Hay allí una memoria activa que se ramifica en prácticas políticas nuevas. A mediados del siglo VII la *Arqueología de los samios* sería la obra del poeta Semónides, que habría desempeñado un papel fundamental en la fundación de Amorgos por sus conciudadanos de Samos.[49] Y las «arqueologías» se sucederán, en particular en la historiografía de los atenienses,[50] que pide a sus relatos el mismo placer narcisista que siente la gente de Esparta cuando escucha a Hipias.[51]

Junto a las genealogías que pueden transformarse en teogonías y en arqueologías, las viejas historias, cuya versión menor sería la canción de nodriza, el inventario platónico de la tradición memorial no olvida los proverbios ni el rumor. Los refranes forman parte de los *mitos* y el legislador los convoca en *Las leyes* con ocasión de diferentes reglamentos. Por ejemplo, alguien aparta un tesoro y lo pone en reserva, para él o para sus descendientes: ni vosotros ni yo tenemos derecho a tocarlo. La ganancia en dinero que pudiéramos extraer de él jamás igualaría a la suma de beneficio espiritual que se adquiere por no tocarlo. «La expresión famosa de *no mover lo inamovible* es justa en muchos casos, y, precisamente, en éste.» Se trata de un proverbio que se dice respecto de los

saqueadores de tumbas, pero al que el legislador agrega: «no aprovecha lo que se va repitiendo —el *mito*— si es mal habido».[52] O el caso de asesinos, culpables de los crímenes más despiadados en una ciudad en donde su presencia no sería esperada. Para desviar a los ciudadanos de semejantes atrocidades hay un mito *(mythos)* o una tradición *(lógos)*, o cualquier otro nombre que se le quiera dar: «Dice claramente, por boca de los sacerdotes de tiempos pasados, que la Justicia vigila para vengar la sangre de los parientes... y decreta que el autor de tales iniquidades sufrirá inevitablemente las mismas violencias que hubiera infligido.»[53] En el mismo registro de la violencia, los «antiguos mitos» sobre las almas en pena de los asesinados deberían desalentar en los ciudadanos el convertirse en asesinos, incluso involuntarios: «Se dice que el hombre que padece muerte violenta, si ha vivido libre y altivo, apenas enterrado se siente irritado contra quien lo mató; y él mismo, lleno de temor y de espanto como consecuencia de la violencia de que ha sido objeto, no puede soportar el ver que su propio asesino viva como antes, sin que el terror se apodere de él; y el muerto, lleno de confusión, comienza a asustar al asesino en todo lo posible, con ayuda de su memoria, para aterrorizarlo en el alma y en sus actos. Es así como hace que el asesino se retire ante su víctima durante todas las estaciones de un año y abandone todos los lugares donde estuviera con él, sea cual fuere el rincón de su patria de que se trate.»[54] Es una tradición antigua, que ha de ponerse entre las historias «que no dejamos de repetir y que obtienen el acuerdo de todos».[55]

Lo mismo que otras, más sospechosas, que atemorizan a los niños pequeños: por la noche, ciertos dioses circulan, disfrazados de extranjeros o bajo mil formas diferentes;[56] y Lamia, que no conoce el sueño, camina entre las casas con su deseo de abrir el vientre a las mujeres encintas.[57] Historias temibles que las nodrizas y las abuelas no dejan de repetir, amenazando con llamar a Lamia, y que encuentran el asentimiento de todos, lo mismo que los relatos famosos sobre Deucalión y sobre el diluvio. Pues en la «mitología», inventariada entre *La república* y *Las leyes*, hay «mitos» consagrados a los mortales,[58] y no solamente a los primeros representantes de la especie humana, como Níobe y Foroneo.[59] ¿Quién no conoce en Ática el «mito» de Melanion, el cazador que se internó muy lejos en la montaña para huir de las mujeres y el matrimonio? «Yo lo he oído en mi infancia», confiesa un anciano que cree

que la historia es lo suficientemente eficaz como para desalojar a las mujeres instaladas en la Acrópolis.[60] Pero del campo cercado le llega en seguida, como réplica a su Melanion, otro «mito», propio de las mujeres. Había una vez un tal Timón, sin casa, inaccesible a las miradas. Se retiró del mundo por odio, después de haber lanzado maldiciones contra la perversidad de los machos *(ándres)*... Sentía un odio inagotable por los hombres malos, pero ¡quería bien a las mujeres![61] Basta el tiempo para una réplica y una historia inventa otra: la misandria de Timón no es menos «mítica» que la misoginia de Melanion, es lo suficientemente ejemplar como para que se experimente placer en volver a decirla, aquí o allá.

Es evidente que la «mitología», descubierta por Platón y que se inventa a medida de su periplo, no se parecen casi nada a la colección de imágenes chatas, al herbario cuidadoso del siglo XVIII, en el que las aventuras de los héroes sustituyen prudentemente a las historias de los dioses. Las figuras del «mito» son innúmeras; escapan a todo intento de denominación o de clasificación. Se las remite a las prácticas de la tradición memorial: prácticas mudas, inconscientes, obstinadas, que Platón trata de descubrir sobre el terreno, de escuchar con extremada atención. El murmullo más ligero, el menor rumor, puede transformarse en una de esas historias «que no dejamos de repetir y que obtienen el asentimiento de todos».[62] Como si una de las propiedades fundamentales del país de la mitología fuese que todo rumor encontrara allí su metamorfosis en «mito» como misteriosa consecuencia de la repetición.

Cuando lo que se sabe de oídas se insinúa tan abiertamente en una mitología habitada por las voces más anónimas, la propia noción de cultura cambia de sentido. La *paideía*, la cultura de la educación, aquella cuya transmisión es consciente y voluntaria, es objeto de reglamentación en *La república* en tanto que indispensable para los guardianes de la ciudad. Y sus normas, sus saberes jerarquizados, su programa estricto, se refieren a un sistema escolar experimentado. Pero si la tradición es más amplia que la casa del pedagogo, si acoge tantas voces extrañas al libro y a la escritura, entonces no bastará con que los poetas mitólogos, invitados por la elevada superintendencia de la ciudad, fabriquen poemas en los que se refleje la imagen, el *icono* de la «conducta bella».[63] Pues, «¿no es de temer que nuestros guardianes crezcan en medio de las imágenes del vicio como en un mal pasto, que en

él cosechen y en él apacenten todos los días, en dosis pequeñas pero repetidas, el veneno de tanta hierba venenosa, y que, de tal suerte, sin darse cuenta, alleguen una gran corrupción a sus almas? No es menester, por el contrario, buscar los artistas capaces de seguir el ejemplo de la naturaleza de lo bueno y bien formado, a fin de que, a semejanza de los habitantes de una tierra sana, los jóvenes saquen provecho de todo y los efluvios de obras bellas afecten, vengan de donde vinieren, a sus oídos y sus ojos, las reciban como una brisa que aporta la salud de las comarcas saludables y los dispone insensiblemente, desde la infancia, a amar y a asemejarse a lo Bello, y a establecer una armonía perfecta entre ellos y la Belleza?»[64] Lo cultural limita a la persona culta, y hacer crecer es tanto educar como cultivar. Ante todo, hay un régimen alimenticio, el del rebaño humano, la banda de jóvenes apacentados en un prado sin defecto, en donde no crecen el cólquico ni la hierba mora. El mismo modelo se encuentra en *Las leyes*: las instituciones de la ciudad son como el trigo, pero es menester conocer el efecto que produce y el modo de usarlo, cuál es comestible y en qué forma.[65] Pero la diferencia es que en *La república*, en lugar de alimento cereal, se trata de hierba cruda producida espontáneamente por una excelente pradera.

Pero la cultura no se reduce a lo que se come. También es el aire que se respira. Las condiciones climáticas varían en función de las aguas y los lugares, tal como enseñan los médicos hipocráticos. Está el hálito de la tierra y el agua *(aúra)*, todo lo que penetra y transforma al ser vivo por los ojos y por los oídos. La *paideía* sólo está en los libros, y la mitología no está encerrada en un Homero del que bastaría con borrar *(exaleîphein)* los versos censurados.[66] Así como el aire en torno, lo cultural se halla por doquier: en la canción de una anciana, en la canción infantil, en los rumores que circulan. Y si la cultura, como la tradición, se modela transmitiéndose por el oído y por la vista, los murmullos de un anciano tienen tanta importancia como las genealogías de un Hesíodo.

Aquel que quiera repensar la tradición y la memoria común debe legislar urgentemente sobre el rumor. O por lo menos interrogarse acerca del extraño poder de lo que los griegos llamaban *phéme*. «También ella es una diosa», dice Hesíodo.[67] Y, efectivamente, tiene su altar en Atenas.[68] «Cuando son muchos quienes la han proclamado, ninguna *phéme* muere por completo.»[69] Es poderosa porque es múltiple. Una noticia que se propaga, el eco lejano de un cortejo o de una batalla, el

murmullo elogioso que da nacimiento a la hazaña de Cleobis y de Biton, o a la voz invisible de un sueño y de una advertencia profética, todo ello es *phéme*. El rumor está presente por doquier en *Las leyes*; [70] es él el que insinúa que Dionisos tuvo antaño el juicio perturbado por su madrastra y que, para vengarse, envió a los hombres el frenesí, los coreos convulsivos y, además, el vino.[71] Lo que se sabe de oídas y las antiguas tradiciones pertenecen a su competencia, tanto la edad de oro [72] como el castigo de Tántalo, el más sufrido de los hombres.[73] Pero entre los rumores que se infiltran por doquier [74] los hay buenos y los hay malos.[75] Los juicios malintencionados, las habladurías sobre Sócrates, que sería un sofista, un meteorólogo que hurga el cielo y el Hades con impiedad; [76] el vano rumor, contrario a la verdad, según el cual los dioses del cielo, los astros, vagan lentamente en el espacio.[77] Rumores de los bajos fondos,[78] fluyen y corren como la arena. Una vez dispersos, como la muerte y las enfermedades dolorosas que Pandora dejó escapar de la caja,[79] los rumores vagan, innumerables, en medio de los hombres, habladores de silencio, y jamás mueren por completo. Mientras que la buena *phéme* proviene de los dioses, es signo o voz sobrenatural que interpretan los adivinos-profetas [80] o que perciben los antiguos «que valían más que nosotros y vivían más cerca de los Inmortales».[81]

El rumor, el elemento más sutil del aire circundante, es un componente fundamental de la tradición. Y en la ciudad nueva, la *phéme* debe asegurar la unanimidad de los ciudadanos: es el rumor de las buenas leyes, de los buenos *nomoi*.[82] Para oírlo no es en absoluto necesario ser legislador o guardián de la constitución. Para la mayoría de los ciudadanos, las leyes penetran por los ojos y los oídos, como el aire que se respira en la ciudad. Pero el buen rumor que evoca el último libro de *Las leyes* constituye el eco de la *phéme* del preámbulo. En Creta es donde *Las leyes* se cuentan, a lo largo de un itinerario que lleva a tres ancianos desde Cnossos hasta el antro de Zeus y su santuario.[83] Y el ateniense que conduce el diálogo comienza por evocar el origen de toda la legislación en la isla. Un dios, seguramente, ha establecido las leyes: Zeus. Pero lo ha hecho con la ayuda de un mediador, modelo de los legisladores míticos, de aquellos que, en los comienzos de la humanidad, consiguieron que la ciudad fuese amiga de sí misma. Este nomoteta próximo a los dioses se llama Minos: «Cada nueve años asistía a la cita que le daba su padre y estableció las leyes de vuestras ciudades de acuerdo con las *phémai*, los

rumores oraculares de su padre.»[84] *Las leyes* se inauguran sobre la base de un buen rumor, a la vez oracular y político, que viene de lo alto y se difunde a través de la ciudad.

Toda empresa de *Las leyes* se coloca bajo el signo de la *phéme*. Pero el legislador platónico no se equivoca al respecto: aun cuando la inspiración sea de origen divino, el buen rumor sólo se abrirá paso si se vigila constantemente. Pues hay en la *phéme* un mecanismo simple, pero muy delicado. En el libro VIII, el viejo ateniense se preocupa por las pasiones, y por la mayor, el deseo amoroso, con sus violencias, sus formas funestas, sus uniones con hombres-mujeres o con mujeres-hombres.[85] El salvajismo de Eros es necesario a la ciudad; puede concurrir al bien común tomando la forma educada del deseo dirigido al mismo tiempo al alma y al cuerpo. Pero, ¿cómo fundar en él la ley? «Sabemos que, inclusive hoy en día, para la mayoría de los hombres, por perversos que sean, hay casos en que se abstienen fiel y rigurosamente de toda relación con seres hermosos, y ello no contra su voluntad sino del mejor grado posible. Por ejemplo, cuando el ser hermoso es su hermano o su hermana. Es una ley no escrita y protege aún muy eficazmente a un hijo y a una hija; tan eficazmente que nadie se atreve a acostarse con ellos ni abiertamente ni a escondidas, ni a arriesgar ninguna aproximación sensual. Y el deseo de tales uniones ni siquiera roza el pensamiento de la gran mayoría... ¿No es *una simple palabrita (smikròn rhêma)* la que apaga todos los deseos de este tipo? Esa palabrita que designa tales actos como absolutamente impíos, odiosos a la divinidad, infames entre los infames. ¿Y no estriba acaso la razón de ello en que nadie tenga otro lenguaje y que, apenas nace, cada uno de nosotros oiga, por doquier y siempre, la misma cualificación, sea en las farsas, sea en las obras graves en que a menudo aparece, en la seriedad trágica cuando en ella se introducen, o bien los Tiestes, o bien los Edipos, o bien los Macareos, que, tras haber tenido un comercio clandestino con su hermana, una vez descubiertos, ellos mismos se dan muerte para castigarse por su falta?»

Es exacto, dice el cretense, «has puesto el dedo en el poder asombroso del rumor *(phéme)*, puesto que nadie se atrevería ni siquiera a respirar de otra manera que como lo quiere la ley».[86] Por tanto, hay un medio muy sencillo de reducir a la esclavitud a una de las pasiones que con mayor seguridad dominan a los hombres. El legislador no tiene que hacer otra cosa que consagrar esta voz pública en el espíritu de todos:[87]

esclavos, hombres libres, niños, ciudad entera. Y de esta manera habrá creado la estabilidad más segura para esta ley. Pero, ¿cómo hacer, vuelve a decir el cretense, para que todos consientan en utilizar el mismo lenguaje al respecto? Es fácil imaginar una ciudad entera en la que sólo se haga el amor obedeciendo a la naturaleza para procrear. «Pero tal vez se vea levantarse a un hombre joven y fuerte, lleno de abundante semen, que, al oír esta ley, comenzará a insultar a gritos a los narradores imbéciles de tales decretos imposibles y llenará la ciudad con sus airadas voces.» [88] Por eso el procedimiento más fácil parece también el más difícil.[89]

Sin embargo, el origen de la dificultad se encuentra esencialmente en el estado moral de la ciudad actual: la fuerza de resistencia de la incredulidad,[90] encarnada en el joven muchacho en cuya violencia verbal habla en realidad un deseo que ya nadie censura. En la ciudad de *Las leyes*, felizmente, los ciudadanos tendrán el alma bien cultivada. Desde la infancia les alabaremos la victoria sobre los placeres, «en nuestros relatos *(mythoi)*, en nuestros discursos *(rhémata)*, en nuestros cantos *(méle)*, y, según toda verosimilitud, los encantaremos *(keleîn)*».[91] El buen rumor de *Las leyes*, sus mandamientos fundamentales, sus *phémai*, todos los ciudadanos los cantarán como himnos en los oídos de los niños.[92] La melodía de los grandes principios acunará a los lactantes, y lo hará tan armoniosamente que jamás hará falta pronunciar la menor palabra. Luego la reemplazará el dispositivo de encantamiento que el legislador pone en juego para que el rumor del Bien y lo Bello no deje de zumbar. Al nomoteta de *Las leyes* le repugna la tiranía, es un maestro de persuasión.[93] Cada una de las reglas, de las costumbres, de las prácticas institucionales se presenta bajo la forma de un preludio o proemio, a menudo llamado *paramythion*.[94] Relato seductor o encantamiento que, aparentemente, recuerda una tradición, un proverbio, una historia antigua, cierto *mythos* por el cual se podrá ahorrar una legislación escrita o unos reglamentos jurídicos.[95] Así, para el matrimonio, entre veinticinco y treinta años, sólo habrá una consigna, un solo *mythos*: el de que cada uno aspire al partido que sirva a la ciudad y no al que prefiere en su intimidad. Y por una suerte de encantamiento en forma de exordio *(paramythia)*, el legislador se esfuerza por llevar a cada uno a concluir la unión aprobada por los sabios: prefiere siempre el partido ligeramente inferior para asociarse; en ello la ciudad se verá beneficiada.[96]

Persuadir, fascinar, encantar: he aquí la única política del mito en la ciudad de los filósofos,[97] a pesar de que la mitología encantada por el legislador y difundida por el rumor que no deja de llenar el Estado modelo se identifica cada vez más con el proyecto propiamente político, proyecto que, de *La república* a *Las leyes*, se irá precisando a través de un mismo gran «mitologema»: el relato de la autoctonía, llamada fenicia o sidonia. En *La república*, que distingue la mala imitación de la buena *mímesis*, Platón desarrolla la teoría de la mentira necesaria, *phármakon khrésimon*, la bella mentira útil.[98] Habrá que lograr que los magistrados de la ciudad, y luego, si es posible, el resto de la ciudad, crean el relato fenicio «que ya se ha contado en muchos sitios, como lo han dicho y han hecho creer los poetas, pero que no ha llegado a nuestros días, que tal vez no llegue jamás, y que es muy difícil de hacer creer». Según este relato hay tres tipos de hombres y tres clases de ciudadanos: oro, plata y hierro mezclado al bronce. Es menester tratar de persuadirlos de que «toda la educación e instrucción que han recibido de nosotros y cuyos efectos creían experimentar y sentir no son otra cosa que un sueño, pues en realidad entonces eran formados y educados en el seno de la tierra, ellos, sus armas y todo su equipo; que después de haberlos formado por completo, la tierra, su madre, los ha sacado a la luz, que ahora deben considerar a la tierra que habitan como su madre y su nodriza, defenderla si se la ataca y ver hermanos en los otros ciudadanos, también surgidos del seno de la tierra». Pero de esta «mitología», agrega Platón, daremos una versión corregida, la de la mezcla. Pues puede suceder que de un hombre de oro nazca un niño que no se le parezca, un retoño de plata, o incluso de hierro y bronce. En cada generación habrá que realizar una selección, promover a unos y enviar a los otros a la clase inferior. Pues hay un oráculo según el cual el Estado perecerá el día en que sea gobernado por el hierro y el bronce.

«¿Conoces tú algún medio —pregunta Sócrates— para hacer creer en ese *mythos*?» Ninguno, responde el interlocutor, «por lo menos para la generación de la que hablas; pero tal vez se pueda hacer creer en él a los hijos, a sus descendientes y a los hombres del futuro.»[99] El tiempo de la persuasión está por venir y el filósofo de *La república*, vuelto hacia el paradigma «levantado en el cielo luminoso»,[100] se contenta con enunciar su voto: «Dejemos que nuestro *mito* haga su camino, como le gustara al rumor, *phéme*.»[101] No cabe duda de que

La república es demasiado geométrica para emprender la tarea de legislar acerca del aire circundante. Son *Las leyes*, más pedestres, las que toman en serio la cuestión. Pues el legislador que ha recordado los «rumores oraculares» de Minos se asigna la misión de ganar la mayor cantidad de adeptos para la vida santa y justa. De entrada, su tarea, inmensa, consiste en persuadir a los habitantes de la ciudad de que la vida justa y santa es en realidad la más agradable. Y a fin de disipar las tinieblas que a menudo hacen admitir lo contrario, dispone de una serie de medios: loas, razonamientos, hábitos.[102] Ha llegado para el legislador la hora de la audacia para acometer su mentira más útil, la que hará que todos realicen, libremente, sin coacción alguna, lo que es justo.[103] Y es aquí donde se opera el giro: el *mitologema* sidonio, por increíble que sea, resulta fácil de hacer admitir ahora.[104] Lo increíble se torna creíble. Pues de ahora en adelante el legislador sabe que tiene el poder de hacer creer todo lo que se proponga inculcar en las almas de los jóvenes, sin dejar ya al primer rumor que llegue el cuidado de olvidar o de retener un «mito».

Al ponerse bajo el signo del rumor, la política platónica de la mitología, enunciada en *Las leyes*, se separa radicalmente del proyecto autoritario concebido en *La república*, donde funciona un modelo técnico y artesanal del mito que legitima la puesta en juego de un dispositivo de vigilancia, acompañado del aparato indispensable para modelar la mitología de Estado. La ciudad está infectada de «fabricantes de relatos», de *mythopoioi*, comenzando por las madres y las nodrizas,[105] para seguir con los ancianos y las ancianas,[106] charlatanes inagotables [107] que se agitan alrededor de los recién nacidos, reúnen a su alrededor a los niños de corta edad, «les derraman en los oídos palabras de hechizo», les presentan ficciones habladas *(eídola legómena)*, fantasmas de palabras que les dan la ilusión de que lo que oyen es verdad.[108] Se trata de toda una mimética afectiva, arrastrada por un enjambre de «mitos» y de bellas historias, que se apodera de los ojos y de los oídos de la población más joven, embrujada, fascinada por esos «mitólogos» espontáneos, que, como los sofistas, hacen surgir falsos parecidos, agrandan las formas ilusorias de las cosas y del mundo, como imitaciones que, comenzadas en la infancia y prolongadas en la vida, «se convierten en carácter y naturaleza, para el cuerpo, para la voz y para el pensamiento».[109] Los fundamentos del edificio social se ven amenazados por una nube de «mitoplastos» invisibles que participan subterránea-

mente de la gran empresa de seducción, mitad teatral y mitad pictórica, en que las formas, los ritmos, los colores, captan la parte del alma en que se agolpan los deseos y las pasiones y la empujan irresistiblemente hacia el mundo del devenir. ¿Hemos de dejar a los niños que escuchen el primer «mito» que llegue, modelado *(plastheis)* por el primer desconocido,[110] que dispondría así del privilegio exorbitante de modelar el alma de un ser «joven y tierno», «pues en este momento es cuando se modela *(plátteta)* y se establece mejor la impronta *(typos)* con la que se quiere marcar a un individuo *(ensemenasthai)*»? [111]

Inconscientemente, estos oscuros «mitólogos» despliegan, al contar historias placenteras,[112] una actividad que en realidad es de naturaleza técnica. La mitología pertenece a un dominio artesanal lo bastante sabio como para combinar en su plástica el arte de modelar y el de imprimir,[113] como si los fabricantes de relatos hicieran nacer de una matriz figurines que utilizan luego a modo de sellos cuya marca en relieve duplica la seducción del grabado. En función de este modelo, que su clarividencia ilumina, los responsables de *La república* determinan el procedimiento a seguir en materia de «mitología»: a los filósofos corresponderá modelar los «tipos» conformes a las leyes,[114] según las cuales los artesanos del Estado, poetas oficiales, recibirían la misión de fabricar los «mitos» destinados a imprimirse en el alma de los futuros ciudadanos. Y a fin de que cada una de estas historias ejemplares marque una impronta «imborrable e inmutable»,[115] los ancianos y las ancianas se verán obligados a repetirlas a los niños, a derramarlas en el oído de los lactantes.[116] Desde la cumbre a la base, del filósofo a la nodriza, los «mitologemas», indispensables para la salud de la ciudad, serán dichos una y otra vez. Gracias a una división del trabajo que pone término a la confusión entre las diferentes operaciones que implica la «mitoplastia» y que reglamenta las relaciones jerárquicas entre los tres estadios de la producción mitológica. La autoridad del saber filosófico no puede tolerar el poder nocturno del primer abuelo en llegar, quien, a la manera de Critias en el *Timeo*, se pone repentinamente a contar ante su nieto embobado una historia tan maravillosa que se graba en la memoria del niño con «caracteres imborrables» y que,[117] sesenta o setenta años más tarde, volverán a surgir con todos sus detalles en un relato hasta tal punto fiel que pasa por «historia verdadera» para un oyente avisado.[118] En las plazas y las calles de *La república* no ha-

brá cuentista ambulante ni mitólogo vagabundo. La única policía a cargo de los responsables de la mitología de Estado consistirá en vigilar a los «mitoplastos» oficiales.[119] Es cierto que se les prescribió que fabricaran historias nuevas, las grandes y las pequeñas según el mismo «modelo», puesto que todas ellas deben producir el mismo resultado.[120] Pero los que cuentan relatos sobre el Hades, por ejemplo, serán objeto de una vigilancia particular.[121] Luego, habrá operaciones de censura; secuencias que borrar,[122] desarrollos que hacer desaparecer, nombres que prohibir; por ejemplo, los grandes nombres terribles «que hacen estremecerse a quienes los oyen».[123] Por último, se expulsará físicamente a los poetas indeseables.

La máquina es perfecta. Sin embargo, desde el primer «mitologema» se revela ineficaz, inútil. No hay ningún modo de hacer creer el «mito» fenicio de las tres clases de ciudadanos. Tal vez el aparato para modelar una mitología de Estado sirva «a los hombres del futuro». En cuanto al presente, es una mera ficción, el sueño de una maquinaria institucional en la que todo ha sido ordenado como si la omnipotencia del rumor fuera un vano ruido. Y exclusivamente por su placer, de buenas a primeras el filósofo de *La república* abandona su mito imposible de hacer creer.[124] Gesto sin ilusión en el que se confiesa el fracaso de una política autoritaria de la mitología.

Pero si no hay poder que pueda administrar desde lo alto el ejercicio de la tradición memorial ni decidir soberanamente acerca del contenido de las historias de la tribu, entonces es menester revisar también el paradigma egipcio que confía a los signos escritos y al trabajo de la escritura el privilegio de producir una mitología auténtica. Pues la tierra de Egipto es el sitio privilegiado de la memoria archivada: todas las informaciones convergen hacia ese punto central en que se conservan las tradiciones más antiguas. «Todo lo que se ha hecho de bello, de grande y de notable, ya sea entre vosotros, ya sea aquí, ya sea en otro sitio, y de lo que nosotros hemos oído hablar, todo eso está escrito desde hace mucho aquí, en nuestros santuarios, y salvado del olvido.» [125] Protegidos por el Nilo, los sacerdotes gozan de un saber inaudito; tienen a la vista relatos sagrados cuya continuidad jamás interrumpida funda una cronología absoluta. Un libro inmenso, sin ningún vacío: «Vuestras hazañas, las de la Atenas de los orígenes, están escritas aquí»; [126] un libro para leer palabra por palabra y que cuenta con toda minuciosidad todas las cosas, todos los acontecimientos: «El detalle preciso de todo eso, nosotros volvemos a re-

correrlo otra vez, ociosamente, paso a paso, sin interrupción..., pero este recorrido exhaustivo lo haremos con los textos en la mano *(tà grámmata labóntes)*».[127] Una memoria escrita como la imagina Dionisio de Halicarnaso en una Grecia que espera sus primeros historiadores, pero que aquí, en la voz de Solón, viene a hacer saber a los griegos cuán ridícula es su mitología después del diluvio, cuán infantil es su arqueología a la manera de Hecateo de Mileto. Descendientes de ágrafos que les han dejado por toda herencia algunos nombres propios que derivan en medio de vagos relatos, los conciudadanos de Solón están condenados a la investigación insegura y ciega que se obstina en construir un saber acerca de las tradiciones antiguas a partir de algunas huellas medio borradas. Saber imposible, saber inaccesible, porque está encerrado en los santuarios de Egipto y que los sacerdotes, en su sabiduría, sólo entregan a migajas, fragmentos elegidos en honor de esos niños que son y serán siempre los griegos.

Pero esta mitología de escritura ejemplar, de ser tan lejano, ¿se encuentra al abrigo de toda sospecha? Pues la memoria de los sacerdotes egipcios, si bien no deja escapar nada, registra, según su propio testimonio, aquello que sólo se conoce por el oído, por el rumor, por *akoé*.[128] Y también por la vía aural llegan a los atenienses las tradiciones sobre la Atlántida a través de tres relatos: el que oyó Solón, en su confusión; [129] el segundo, que cuenta en confidencia a su amigo Critias, y el último, que otro Critias, de más de ochenta años de edad, contó un día a su nieto, que no tenía por entonces más de diez años. Una larga tradición oral cuyo punto culminante es un concurso de recitados, de rapsodias, abierto a los niños, con ocasión de la fiesta de las *Apaturias*, cuando los padres introducen a los nuevos adolescentes en las fratrías.[130] Y en medio de los rapsodas niños, un hombre muy viejo comienza a contar la historia de la Atlántida, de lo que había pasado en otra época, que Solón había aprendido en Egipto, el episodio tan maravilloso que, de haber tenido tiempo de componerlo y de darle forma acabada, Solón habría llegado a ser, sin ninguna duda, más grande que Homero y que Hesíodo. No sólo la historia de la primera Atenas, sino también la tradición de una sociedad orgullosa de sus antepasados, son confiadas a un chiquillo que las aprende de la boca de un anciano, lo que arroja duda, cuando no descrédito, acerca de la mitología «arqueológica» que se cultiva en las ciudades; únicamente en un Egipto fantástico hay mitología escrita y legible

palabra por palabra, investida desde siempre por el rumor de la boca al oído. La empresa «arqueológica» de los logógrafos es un señuelo; la voluntad de tradición fracasa en el ejercicio de la escritura, que le parecía el más propicio. Una mitología no puede escribirse en los templos ni en ninguna tablilla, así como tampoco puede instituirse por decreto de un poder tiránico; buscar laboriosamente en viejas historias no es nunca otra cosa que el síntoma de una carencia, imposible de llenar.

El canoso legislador de *Las leyes* es quien concibe el proyecto sorprendente de administrar el rumor, de organizar su curso, de hacerlo circular por mil canales. Pondrá en práctica todos los recursos disponibles para que la comunidad, en lo posible, exprese siempre sobre lo más útil «una sola y misma voz, a lo largo de toda la existencia, a través de cantos *(oidaí)*, relatos *(mythoi)* y sus discursos *(lógoi)*».[131] Con este fin, los ancianos nomotetas, en su sabiduría, instituyen tres coros, que quieren dirigir sus encantamientos a las almas de los ciudadanos cuando son jóvenes y tiernos. Encantar «dejando seguros todos los hermosos discursos que hemos expuesto y expondremos todavía, pero insistiendo sobre lo esencial: afirmaremos que a juicio de Dios la vida más agradable es también la mejor, y al mismo tiempo diremos la verdad pura, y, mejor que a través de cualquier otra manera de expresarla, persuadiremos de ella a los que queremos persuadir».[132] Una única misma voz, y tres coro al unísono, correspondientes a tres clases de edad, a fin de que el buen rumor irrigue en profundidad todos los miembros del cuerpo social. Los niños, consagrados a las musas, cantarán en público las grandes máximas, de manera solemne y para toda la ciudad. Segundo coro: los que tienen menos de treinta años invocarán a Apolo Peán para tomarlo como testimonio de la verdad de los grandes principios y convocar su gracia y su fuerza persuasiva para la edad juvenil. Los terceros coristas serán los hombres de edad madura, entre los treinta y los sesenta años.[133] Pero en este concierto comunitario los ancianos se reservan el papel más discreto y más fundamental: hombres de más de sesenta años, que «ya no son capaces de soportar el peso del canto», contarán las historias sobre los grandes principios y sobre los comportamientos hermosos; serán los «mitólogos» de la ciudad, «inspirados por un rumor llegado de los dioses *(theía phéme)*».[134] Es justamente eso lo que invade el antro cretense, evocado en el preámbulo de *Las leyes*, cuando, cada nueve

años, Minos, el primer nomoteta, acude allí a escuchar la voz oracular de su padre, el rumor de Zeus. Los ancianos que han pasado la edad de cantar han llegado a la de la mitología. Son los dialécticos del silencio, en quienes la sabiduría y la experiencia adelgazan la voz para no dejar oír por su intermedio más que el rumor que viene de los dioses, el gran rumor incesante del Bien y de lo Bello. Mitólogos, asumen para la ciudad entera la función secreta y esencial que las ancianas desempeñan espontáneamente respecto de los lactantes.[135]

Al confiar a los ancianos el cuidado de administrar la memoria común, Platón redescubre una función natural de los viejos tiempos, cual es la de contar historias o hacer de mitólogo.[136] Al mismo tiempo, y contra las sospechas de los precursores de *La república*, rehabilita la relación privilegiada entre el anciano y el niño, que la mitología exige fortalecer. Pues es la edad más joven, con ayuda de las musas, quien en la ciudad recoge la palabra mitología y comienza a asumir el peso entero del canto. Paradójicamente, la política del rumor moviliza las dos edades extremas de la ciudad; no cabe duda de que los más alejados temporalmente en la vida humana, pero que también se mantienen en los bordes del espacio político, sólo participan imperfectamente en la actividad de los ciudadanos. Los niños, porque están «inacabados», no están inscritos en el registro de estado civil; los ancianos, porque, «eméritos», están liberados de toda obligación política.[137] Como si el hecho de estar ociosos les cualificara para hacer crecer en la penumbra de un semisilencio el rumor mitológico sin el cual la ciudad no podría estar bien educada. Y a lo largo del recorrido en que las leyes se van a contar e instituir una tras otra, el trío de edad avanzada que camina platicando hacia el antro de Minos pone en juego un dispositivo que deposita su total confianza en el encanto del relato y que, de relatos seductores *(paramythia)* en palabras de encantamiento *(epoidai)*, se da como un juego de niños, como una diversión *(paidiá)* alrededor de la mejor educación *(paideía)*, pero cuyo único objeto sigue siendo este ser «inacabado», tan próximo, evidentemente, a los hombres de más de sesenta años. Por otra parte, ¿no consiste acaso la educación, en su esencia, en conducir el alma de los jóvenes a armonizarse con la de los más viejos,[138] a realizar esta armonía concertante *(symphonía)* [139] con ayuda de hechizos de encantamiento *(epoidai)* que, debido a la incapacidad en que se encuentra un alma joven de aportar algo serio *(spoudé)*, son en la práctica, tanto teóricamente como

de hecho, al mismo tiempo diversiones *(paidiai)* y cantos *(oidai)?* [140] El placer aceptado de los ojos y los oídos entre el narrador y quienes lo escuchan autoriza la transmisión de costumbres ancestrales, de reglas no escritas,[141] de costumbres seguidas de padre a hijo, de todo lo que, desde una remota antigüedad,[142] constituye, como la «palabra insignificante» jamás pronunciada, el esqueleto del edificio social, «lo que lo sostiene en su centro pero queda oculto a la vista».[143] No hay educación eficaz sin el placer de contar ni la felicidad de escuchar, aun cuando a fuerza de autoencantarse con el encanto de los «mitos» los ancianos sucumban a la seducción que ejercen sus propios encantamientos y se vuelvan como niños. Al entregarse a una «sabia diversión» *(paidià émphron)*,[144] al jugar el juego de las leyes que conviene a su avanzada edad *(perì nomon... paidiàn presbutikén)*,[145] los legisladores demuestran ser «niños viejos» *(paîdes presbûtai)*,[146] como se definen a sí mismos. El encantador se convierte en encantado, y por el encantamiento que ejerce la «mitología», escuchada, contada, se borra toda distancia entre las dos edades fronterizas de la ciudad. Una misma palabra circula incansablemente en el círculo de las generaciones, sin alterarse jamás ni jamás conocer la amenaza del devenir. Y si en su totalidad *Las leyes*, como también dicen los ancianos, constituyen una vasta «mitología»,[147] ello se debe a que las mismas proceden a la manera de un encantamiento de poder tan asombroso que la ciudad encantada deja oír a lo largo de toda su existencia una sola y la misma voz, desde el niño al anciano, cuya complicidad, llevada a la identidad, parece que debiera abolir hasta el intervalo mismo entre la boca y el oído.

En la figura unitaria que le descubren la palabra y la escritura de Platón en el momento en que, en la ciudad enferma, ya se ha convertido en lo increíble, la mitología ocupa el campo todo de lo político. No habrá ciudad nueva sin inventar una política inaudita de la mitología, política que apunte menos a la rectitud de la ciudad interior, reservada al filósofo de *La república*,[148] como a la comunidad de pensamiento, al saber compartido indispensable para el funcionamiento armonioso de la ciudad de *Las leyes*. La mitología no es un imperio mudo al que un determinado pensamiento filosófico, de acuerdo con el saber histórico, se complacería en trazar las fronteras so pretexto de encontrar allí los demonios de su propio discurso. Y es una mera ilusión buscarla en la epopeya de Homero o querer sorprenderla en las aventuras de los dioses

y de los héroes. Pues pertenece a la tradición silenciosa que se murmura entre los proverbios y los refranes anónimos, al margen de la escritura, impotente para decirlos y más allá de toda investigación voluntaria del pasado. La búsqueda de una tradición que ha de permanecer oral y donde se aloja, muda figura de la autoridad, la «palabra insignificante» que jamás se pronuncia, es emprendida por Platón como un viaje al fin de la memoria, cuyo último círculo se cierra sobre la inmovilidad de un niño de cabellos canosos en quien viene a hundirse la ciudad toda, todas las voces confundidas en un rumor sin edad.

De manera paradójica, es un filósofo, más lúcido que otros, quien acaba de hacer saber que el mundo de la ilusión estaba habitado por la memoria y por la tradición, y de inventar así, en la mayor soledad, una mitología inconmensurable con la figura adversa de la razón raciocinante que por tanto tiempo obsesionaría a los mitólogos modernos.

VI. Griego de dos cabezas

Todos los años, al abrir el curso «Instrucciones de etnografía descriptiva», destinado a administradores o a colonos desprovistos de formación profesional,[1] Marcel Mauss, el sobrino de Émile Durkheim, jamás olvidaba recordar que «el joven etnógrafo que parte hacia el campo de trabajo debe saber qué sabe, a fin de sacar a la superficie lo que no sabe».[2] Y de acuerdo con un saber ya sabido, sin el cual nadie podría llevar un diario de viaje ni llenar una tras otra las «fichas descriptivas», se invitaba al nuevo elegido de la Sociedad de Observadores del Hombre a que realizara una amplia recolección de «representaciones religiosas», clasificadas de acuerdo con la fisiología social, tras la estética, «aun muy material»,[3] pero por encima de lo económico y de los fenómenos jurídicos y morales que la rigen. El ideal —decía Mauss— sería que una misión no partiera sin su geólogo ni sin su botánico, expertos indispensables. Cada etnógrafo, felizmente, sería mitólogo de nacimiento. ¿No bastaba con apelar a la intuición cultural? Desde luego, «nuestra manera de concebir la mitología, tal como la ilustra fielmente *Orfeo en los infiernos*, sólo es una manera posible, no la única. Se trata de saber cómo piensan los indígenas».[4] Por lo tanto, nada de precipitación y, sobre todo, no remitirse para tal inventario exclusivamente a la lista de categorías que tiene lugar en las clases de filosofía. Los «seres individuales» que forman la población de la mitología se distribuyen en espíritus: están el alma doble, el espíritu fantasmal que se halla en el ser vivo, el espíritu protector, el alma de la voz, la figuración del doble y el alma de los ojos. Una vez en posesión de estos repertorios de seres individuales, confeccionados de todas las maneras posibles, «se podrá escribir la mitología de cada dios».[5] Pues el mito, se sabe, es una historia de dios. Fábula, apólogo, moralidad, es verdad, pero —a diferencia de la leyenda, en la que se cree sin que sea necesariamente real, o de la fábula, en la que no se considera que nadie haya creído jamás—, el mito forma parte del sistema obligatorio de representaciones religiosas. «En el mito se cree obligatoriamen-

te.»[6] Objetos de creencia, los mitos ocurren en lo eterno. Por lo tanto, descuidar su recogida y su transcripción escrita —agregaba Mauss— es grave, muy grave, porque lleva a desfigurar el rostro de una religión.

Es indudable que instrucciones tan claras y enunciadas con autoridad hacían urgente la recolección y la escritura de la mitología. Ningún observador digno de tal nombre habría imaginado que volvería del campo de observación ni que abandonaría el territorio que se le había confiado sin haber llenado cuidadosamente el rubro «mito» del capítulo IX de las *Instrucciones, sub verbo* «fenómenos religiosos, *stricto sensu*». Y cada año las bibliotecas de las grandes naciones colonizadoras, responsables del crecimiento de la etnografía, registraban las nuevas «mitologías» que, ordenadas junto a las antiguas, venían a confirmar el saber que todo el mundo tenía ya, pero cuya naturaleza específica continuaba constituyendo el objeto de discusiones más o menos corteses entre expertos, entre esa gente a la que el siglo XVIII llamaría «mitólogos», para distinguirlos de los «anticuarios», que se dedicaban a inventariar los documentos exhumados.[7] Al mismo tiempo parecía evidente que la recogida de mitos aun cuando se practicara de manera intensiva, no permitiría «hacer aflorar a la superficie lo que todavía no se sabe». Los etnólogos se impacientaban. En 1929 Mauss confiaba en privado a la Sociedad francesa de filosofía: «No nos basta con describir el mito. Según los principios de Schelling y los filósofos, queremos saber de qué ser es traducción el mito.»[8] En otros términos, puesto que se trataba de una cuestión filosófica, la respuesta debía venir de la filosofía. Schelling había formulado ya esto hacía mucho tiempo, a saber: que la filosofía de la mitología es la verdadera ciencia de la mitología. Y la empresa de Cassirer, en su libro *La filosofía de las formas simbólicas*, publicado en la década del veinte,[9] rinde homenaje a las intuiciones de la *Introducción a la filosofía de la mitología*, de 1856. El idealismo especulativo había sabido descubrir en la mitología una orientación originaria del Espíritu, un proceso necesario de la conciencia, ajeno a toda invención. Había que reconciliar en una mitología racional el monoteísmo de la Razón y el politeísmo de la imaginación. El hombre originario debía ser el que pone a Dios por su propia naturaleza, y el proceso mitológico, el único camino consciente por el cual Dios se manifiesta progresivamente como el verdadero Dios. A este teogonía de lo Absoluto, que Schelling

construye y recita, la filosofía crítica de Cassirer opone, con respeto, la necesidad del «dato»,[10] de hechos empíricamente comprobados y verificados de la conciencia cultural, es decir, de los materiales y las informaciones archivadas por la mitología comparada y por la historia de las religiones desde mediados del siglo XIX.[11] Los incontables recolectores de mitos ven compensados sus esfuerzos. Y la filosofía neokantiana también pone fin a los tormentos de Mauss, pues se encarga de enunciar la «esencia pura»[12] de la función mítica.

Si bien la unidad de las producciones míticas no es objeto de duda para los etnólogos en general, seguirá siendo un enigma —escribe Cassirer— durante tanto tiempo como la conciencia mítica no sea reconocida como un orden de conocimiento autónomo, como un modo particular de formación espiritual de la especie humana, como un pensamiento soberano con sus categorías de tiempo, espacio y número. El mito, en tanto que forma original del espíritu, es un pensamiento de la «concrescencia» cuyas intuiciones temporales y espaciales son concretas, cualitativas; esto es, un pensamiento que amalgama y funde en una unidad los miembros de la relación que plantea. Seducido por la intuición, es un pensamiento fascinado por el universo de la presencia sensible inmediata cuyo hechizo es tan poderoso que no puede ejercerse ningún otro. Prisionero del contenido de la intuición, ignora la representación y se mantiene ajeno a la acción conceptual. El yo del pensamiento mítico, acosado por el pavor o el deseo de cada impresión momentánea, balbucea diferencias, separa, distingue, pero sin separarse jamás de la intuición indiferenciada y original. Y las fuerzas que asedian a la experiencia mítica en su estado fetal no son todavía otra cosa que las sombras de potencias por nacer.

En esta forma, a la vez rica y confusa, la mitología reúne las virtudes originales del habla y de la creencia. Por las imágenes que crea, el pensamiento mítico es homólogo al lenguaje primitivo, y en la creencia que funda la unidad de su experiencia la mitología ya es un pensamiento religioso. Lo mismo que el lenguaje, el mito es una forma determinada del ver, y la imagen mítica, manera intuitiva de representar, produce la realidad y fabrica un universo de sentido. Del mismo modo que todo fenómeno significa por sí mismo, toda imagen aporta consigo un dios desde el momento en que prefigura las potencias claras y activas de las grandes mitologías familiares. Mito y lenguaje, escribe Cassirer, son dos modali-

dades «de una sola y la misma pulsión de formación simbólica».[13] Y el panteón sonoro de las palabras y las frases se edifica sobre los mismos móviles espirituales que los inmensos palacios de la mitología. Además, la intuición mítica va siempre acompañada de una creencia más patética que lógica, pero operante en medio de los afectos. Desde el comienzo, el mito es una religión en potencia y en las formas más rudimentarias el pensamiento mítico contiene ya todas las riquezas que anticipan los ideales más elevados, aquellos que en nuestra historia son los más lentos en imponerse. Pues la religión no surge con el autoconocimiento del yo individual en el sometimiento absoluto a lo divino, sino que ya se da íntegramente en la experiencia mítica. Concomitante con el lenguaje y la religión, a la mitología se le asigna una función esencial en la teoría del espíritu humano: la de tierra natal de todas las formas simbólicas. A ellas están originariamente ligadas la conciencia práctica, la conciencia teórica, el mundo del conocimiento, del lenguaje, del arte, del derecho, de la moralidad, comprendidos los modelos fundamentales de la comunidad y del Estado. Casi todas las formas de la cultura hunden sus raíces en el pensamiento mítico: «Todas están, por así decirlo, vestidas y envueltas en alguna figura surgida del mito.» [14]

En esta región en la que nadie es inventor, ni individuo ni pueblo alguno, la «tierra materna auténtica de la mitología»,[15] que descubriera Schelling, se convierte para la filosofía crítica en la nebulosa matriz en la que ya se encuentran reunidas, como almas impacientes por encarnarse, todas las modalidades de la existencia y los múltiples saberes por nacer en el orden de la historia. Al enunciar así la «esencia pura» de la mitología, Cassirer retomaba conscientemente una de las proposiciones más importante de la sociología durkheimiana, la que dice que el mito expresa la totalidad del ser natural en el lenguaje del ser humano y social. La mitología, o más bien la religión, escribía Durkheim en 1899,[16] «contiene en sí misma y desde el comienzo, aunque en estado confuso, todos los elementos que, al disociarse, al determinarse, al combinarse de mil maneras consigo mismo, han dado nacimiento a las diversas manifestaciones de la vida colectiva. La ciencia y la poesía han surgido de los mitos y las leyendas; las artes plásticas provienen de la ornamentación religiosa y de las ceremonias del culto; el derecho y la moral han nacido a partir de prácticas rituales. Es imposible comprender nuestra

representación del mundo, nuestras concepciones filosóficas sobre el alma, sobre la inmortalidad, sobre la vida, si no se conocen las creencias religiosas que han sido su forma primera. En sus inicios, el parentesco fue un vínculo esencialmente religioso; la pena, el contrato, el don, el homenaje, son transformaciones del sacrificio expiatorio, contractual, comunal, honorario, etc. Lo máximo que podemos hacer es preguntarnos si la organización económica constituye una excepción y proviene de otra fuente; aunque no lo pensemos así, concedemos que esta cuestión debe considerarse aparte». Once años después, como conclusión de *Las formas elementales del pensamiento religioso*, Durkheim vuelve a afirmar la naturaleza de la religión y de la mitología como el gran englobante, como el pensamiento de los pensamientos, que es al mismo tiempo él mismo y más que él mismo. Y no hay en ello nada de misterioso, de alógico, de específico, que fuera indecible.[17] Pues basta con «apartar el velo con que los ha cubierto la imaginación mitológica» [18] para que aparezcan tal cual son las realidades que más tarde habrán de servir como objetos a la reflexión de los científicos. «El pensamiento científico sólo es una forma más perfecta del pensamiento religioso.» [19] No cabe duda de que Durkheim explica la naturaleza por lo social y privilegia la deducción sociológica de las categorías en lugar de la deducción trascendental que permite a Cassirer vincular de modo circular en el pensamiento mítico la totalidad del ser natural y el lenguaje del ser humano y social. Pero uno y otro coinciden en confiar a la mitología, o a la religión mitológica, el poder de engendrar las nociones fundamentales de la ciencia y las principales formas de la cultura. Y esta producción tiene lugar a modo de desvelamiento, sin que se dé desgarramiento alguno del pensamiento originario ni la menor fisura entre una mitología que jamás es de índole alógica y los pensamientos dotados de una racionalidad que algunos considerarían inédita.

El sociólogo y el filósofo son más cómplices aún. Ambos se vuelven espontáneamente a Grecia y a sus pensadores. Efectivamente, si, como es evidente, la vida lógica, inmanente a las formas elementales de la religión, supone que el hombre, aunque confusamente, sabe que hay una verdad distinta de las apariencias sensibles, para llegar a concebir «todo un mundo de ideales estables, lugar común de las inteligencias», ha sido necesario, en nuestro mundo occidental, que apareciera, «con los grandes pensadores de Grecia», la clara conciencia

de la Verdad como algo distinto y por encima de las impresiones fugitivas de la experiencia sensible.[20] Sin ellos, y sobre todo sin Platón, el reino de la verdad no habría visto la luz,[21] y la existencia de un universo de conceptos o de un imperio del intelecto habría quedado en el estado de sentimiento oscuro y velado.[22] Gracias a la filosofía de los griegos el pensamiento científico, como dice Durkheim, se convierte en una forma más perfecta del pensamiento religioso o de la mitología.

En lugar del discreto intermedio que la sociología durkheimiana reserva a los griegos, encargados del gran Esclarecimiento, la filosofía de Cassirer coloca el diálogo jovial en que los pensadores de Grecia deliberan entre sí no ya sólo sobre las condiciones de una eventual superación de la mitología, sino acerca de la mejor política que se ha de seguir en lo relativo a la «esencia pura» del pensamiento mítico. Diálogo que entra en escena desde el momento en que se plantea el problema de una «filosofía de la mitología», en la introducción al segundo volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*.[23] Allí Platón responde a Parménides. El filósofo de Elea inaugura el pensamiento del Ser y su idealismo de hierro exige que los relatos de la antigua mitología queden relegados al desierto del no ser, pues la filosofía sólo puede existir a condición de mantenerse al margen del mito, y la mitología, convertida en apariencia, designa aquello de lo cual el pensamiento del ser debe abstraerse, el sinsentido visible del no-ser. Altiva política a la que el Platón de Cassirer opone una sabiduría doblemente admirable. En primer lugar cuando rechaza las práctica alegóricas de los «sofistas», la *sophie* de los zafios en busca de otro sentido que el literal. Pero, sobre todo, cuando se muestra lo suficientemente perspicaz como para descubrir en la mitología un primer contenido conceptual, a saber, que el mito es el lenguaje adecuado para hablar del mundo del devenir. Se trata de la intuición, que vuelve a tener Schelling, de que la interpretación justa de la mitología toma el camino «tautegórico», según el cual el sentido del mito está en lo que él cuenta y no puede hallarse en otro sitio.

Al rendir homenaje a Platón por una lucidez que se asemeja mucho a la suya, Cassirer trata de justificar la necesidad que tiene la filosofía de analizar el pensamiento mítico en sí mismo. No cabe duda de que, por su propio movimiento, la filosofía no puede dejar de abstraerse de la mitología, de separarse del mito, que es desde siempre su contrafigura,

y al mismo tiempo su contexto más íntimo. Pero además, el saber filosófico se expondría a un peligro mortal si tratara el mito como una ilusión, mientras que la mitología no sólo es un modo particular del proceso de formación espiritual, sino que la conciencia mítica lleva consigo el origen de todas las formas fundamentales de la cultura espiritual.[24] Tan estrechamente está ligado el destino de una a la suerte de la otra, que la filosofía sólo puede conocerse a través de su *dominio* de la conciencia mítica.[25] Dominio de un saber que sabe lo que tiene que hacer: «La auténtica superación del mito debe apoyarse en su conocimiento y su reconocimiento.»[26] Inconsciente sería la filosofía que considerara como una sombra la forma del espíritu en que se abrazan su origen y su primera alteridad, en que el obstáculo fundamental con que se enfrente el primer día se confunda con la fuente inagotable de todos los saberes. Hay allí algo así como una escena primitiva, contada y protagonizada por un filósofo de las luces, seguro de tener un punto de vista «histórico» y que, sin ceder a la tentación de cuestionar lo que llama evidencia griega, no deja de afirmar con el mismo rigor: «Sólo a través de la confrontación con el pensamiento mítico la filosofía llega a precisar su propio concepto y a alcanzar una conciencia clara de su propia tarea.»[27] La esencia pura de la mitología sólo es perceptible en la relación de extrema proximidad planteada y formulada por los pensadores de Grecia. Los grandes filósofos griegos ya no son los figurantes del discurso que la sociología desarrolla, sino los protagonistas de la verdadera ciencia de la mitología, los primeros en reconocer en el mito un pensamiento a la vez rico y confuso cuyo propio saber, al volver a su faz oscura, sólo puede asegurarse el dominio y lograr la superación si conceptualiza la verdad oculta en el pensamiento mítico. Schelling ha visto acertadamente, en la misma medida en que otro filósofo, un siglo más tarde, rehabilita la mirada familiar a la cultura occidental que los maestros del *lógos* ya habían planteado acerca de su *mythos*. A partir de entonces el círculo se cierra: a los etnólogos que busquen en los confines del arcaísmo relatos míticos confiando únicamente en su intuición, los filósofos, gracias a sus luces, les desvelan el sentido de un pensamiento original del que son tributarias las formas fundamentales de toda cultura, sin exceptuar la filosofía y el pensamiento científico. La unidad de las producciones míticas se cumple en el discurso teórico de la filosofía. Un discurso que restablece la razón

en sus derechos históricos y que se honra en restaurar la alteridad del pensamiento mítico. Y ello de una manera radical, pues la mitología, limpia de toda invención, no tiene fecha ni lugar de nacimiento.[28] No comienza en ninguna parte. Pensamiento de los orígenes, no deja de caminar hasta el sitio en que se transforma, se supera —dicen unos—, viene a morir, según otros. Esto es, precisamente allí donde surge la filosofía y se instaura el pensamiento positivo. A diferencia del mito, la racionalidad dispone de un estado civil; consciente de sus orígenes, puede hablar así del Otro sin verse interrumpida ni contradicha jamás, a no ser por sí misma.

Otrora, los responsables de la ciencia de los mitos, urgidos por elevadas exigencias morales, exigían con toda seriedad las medidas de exclusión que se imponían, esto es, devolver la mitología a su pertenencia primitiva, desplazarla a las razas inferiores, remitirla a los pueblos de la Naturaleza. O incluso, cuando tenían vocación de «reformadores», se confiaban mutuamente la misión de descubrir en sus sociedades las burdas creencias del pasado bajo la forma de «supersticiones deplorables».[29] En adelante, la filosofía es la que conduce el juego, la que concibe las estrategias, la que impone la elección. O bien la mitología tiene un sentido, o bien no lo tiene. Dado que con Cassirer el pensamiento filosófico condena la tentación idealista de confinar el mito en la ilusión y en la apariencia, no puede aceptar el sinsentido que constituiría un pensamiento absurdo. Pero la filosofía tampoco quiere volver a caer en las aporías, que ya Platón había denunciado, de una mitología cuyo sentido «diferente» sería la puerta abierta a las aventuras del alegorismo. En consecuencia, si el pensamiento mítico tiene un sentido al que, al parecer, él mismo resulta ciego debido al exceso de su propia riqueza, ha de ceder a la filosofía la tarea de desplegarlo y de interpretarlo, de revelar sus modos de conocimiento, sus formas de lógica, sus tipos de clasificación. Pensamiento de pensamientos, la mitología no puede carecer de entendimiento, ya hable tal como lo entiende —que es la opinión de los que siguen el camino «tautegórico»—, ya diga más de lo que la estricta razón puede comprender en él, como sostiene la hipótesis de los «simbolistas».[30]

En torno al paradigma griego se elaboran, en el pensamiento antropológico, las grandes teorías que, de Lévy-Bruhl a Lévi-Strauss, deciden acerca de la condición de la mitología en el campo intelectual. Cuando, en 1962, *El pensamiento sal-*

vaje trata de demostrar que el conocimiento en las sociedades arcaicas procede a través de las vías del entendimiento, igual que el nuestro, con categorías y con ayuda de las oposiciones, considera oportuno recordar la incursión en sentido contrario de *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*. En efecto, de 1910 a 1938 Lucien Lévy-Bruhl trata de probar que el pensamiento de los primitivos, regido por una ley de participación que la torna indiferente a la lógica del tercero excluido, se define por un clima mental diferente del nuestro, dominado por la afectividad y el misticismo.[31] En cierta manera, el descubrimiento de lo prelógico entre los pueblos inferiores aporta la solución al problema derivado del escándalo que producía la presencia de un elemento salvaje en la mitología y en el pensamiento de los pueblos superiores. El pensamiento de los salvajes se distingue netamente del nuestro: ni causal ni lógico, reconoce las razones que justifican su encierro, que, por lo demás, es un encierro discreto y poco seguro si se tiene en cuenta, con Maurice Leenhardt, que consiste en una letra, la *s* de *místico*, que lo diferencia de *mítico*.[32]

Para trazar la frontera de lo prelógico es menester volver a definir las coordenadas de la mitología, su posición en relación con la experiencia mística y respecto del pensamiento racional. En las primeras páginas de *La mitología primitiva*, de 1935,[33] Lévy-Bruhl plantea la cuestión fundamental de la diferencia griega en estos términos: «Admiro la perspicacia de Fontenelle, que ha sabido extraer de ella sus rasgos comunes y hacer surgir las chocantes semejanzas sobre tantos puntos ["Una asombrosa conformidad entre las fábulas de los americanos y las de los griegos"...].[34] Pero, ¿acaso este parentesco autoriza a admitir que lo que vale para los mitos clásicos vale también para los de los primitivos?» He aquí una pregunta nueva, dirigida a nuestras categorías: ¿debe nuestra idea del mito coincidir con la que del mismo tienen los australianos y los papúes? Pero de inmediato afirma el valor del paradigma griego y la necesidad de distinguir entre dos tipos de mitología: una, primitiva; la otra, culta. Muchos etnólogos han observado que las mitologías primitivas están llenas de incoherencias. «Si comparamos las leyendas de todos los descendientes totémicos de Dobu —escribe el doctor Fortune—, se obtiene un sistema extremadamente ilógico.»[35] Por otra parte, agrega el mismo observador, jamás un dobuano se ha tomado el trabajo de compararlas entre sí.

Pero Lévy-Bruhl no cree sólo que se trate de pereza intelectual. Aun cuando los primitivos se tomaran el trabajo de comparar las diferentes versiones, no verían sus contradicciones, pues su firme fe en los mitos está libre de exigencias lógicas.[36] A la incoherencia congénita de los mitos primitivos se añade su incapacidad para hablar en términos etiológicos.[37] Los relatos de los primitivos no responden nunca a un deseo de explicación: el reconocimiento intuitivo de la presencia y de la acción del mundo sobrenatural excluye toda busca de causas segundas. El mito primitivo no explica, legitima.[38] Verdadero, real, con una realidad trascendente e imperecedera, no puede explicar la naturaleza porque está destinado a describir lo sobrenatural. Esta segunda debilidad, tan congénita como la primera, obliga, por una parte, a corregir las fronteras de la religión, y, por otra parte, a revisar la categoría misma de mito. Inseparable de una experiencia mística, la mitología de los primitivos corresponde no sólo a una mentalidad prelógica, sino también prerreligiosa.[39] Está dominada por la creencia en formas, en influencias, en acciones imperceptibles a los sentidos y, sin embargo, reales, mientras que la religión surge y se instaura cuando la naturaleza de vuelve inteligible, cuando se ofrece como objeto de conceptualización, pues sólo entonces resulta pensable lo sobrenatural, que queda relegado del lado de lo trascendente.

La división que realizara Lévy-Bruhl entre lo prelógico y la religión no es más ni menos arbitraria que otras divisiones de la misma época entre los mitos y la religión, como la de Lang, según la cual en la mitología prevalece el elemento irracional o escandaloso, mientras que con la religión aparece el orden racional;[40] o bien la de M.-J. Lagrange, que reconoce a la «exigencia moral» el terreno de la religión.[41] Para Lévy-Bruhl, el hiato se da entre los griegos y los demás, los primitivos, cuya mitología está marcada por dos rasgos negativos, referidos de manera explícita a la positividad del modelo griego. ¿No es evidente, acaso, que la sociedad en que surge la filosofía de la naturaleza ya no está sometida a la dominación de la categoría afectiva de lo sobrenatural? ¿Cómo podría ser insensible a la incoherencia y a la contradicción la civilización que nos ha legado el principio del tercero excluido? Con sus dioses, su jerarquía y sus potencias, sus templos, sus cultos, Grecia está dotada de instituciones que la colocan en primer rango entre las sociedades mediterráneas, a inmensa distancia de los «centros locales llamados totémicos».[42]

En 1910, con *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* (9a. edición, 1951), Lévy-Bruhl había emprendido la reflexión acerca del mito como categoría a fin de «tener en cuenta la distancia que separa a los pueblos de la antigüedad de sociedades tales como las tribus de Australia o de Nueva Guinea».[43] Paradójicamente, las sociedades «más bajas» (papúes y australianos) viven bajo el reinado de la rareza mitológica. Mientras no termine la simbiosis mística, los mitos son al mismo tiempo pobres y escasos. Esta indigencia es el anverso de una riqueza: la plenitud de la comunión con el mundo no deja, en principio, sitio alguno a la mitología. La participación ocupa todo el terreno; la participación, que es vivida realmente, no tiene necesidad de ser pensada ni representada. Los estados mentales colectivos son de una extremada intensidad emocional. Y lo que nosotros leemos como palabras en los relatos de los primitivos son auténticas realidades místicas, cada una de las cuales determina un campo de fuerza: «La mera audición del mito, desde el punto de vista emocional, es para ellos algo completamente distinto que para nosotros.»[44] La mitología salvaje es ante todo experiencia y pensamiento místicos. Es la historia sagrada de las sociedades inferiores.[45] Es menester esperar la aparición de la mitología cultivada para que se desprenda la forma del mito y al mismo tiempo su contenido positivo. Todo lo que nos interesa de un modo privilegiado —el encadenamiento de los hechos, el hilo de la historia, las aventuras del héroe— sólo resulta perceptible con el retroceso de la participación, cuando la comunión mística cede el lugar a la representación de lo vivido.[46] El mito como intriga es una figura de la mutación entre lo prelógico y lo racional. Esta posición acusa su raigambre en la única civilización en la que tiene lugar el despegue, que no es la india ni la china, sino la griega.[47]

Pero en ninguna parte se enfrenta Lévy-Bruhl al problema del cambio mental y lógico que parece operarse en esta parte del mundo. Es indudable que rechaza la perspectiva genética que atribuiría a la psicología de los primitivos un estado infantil, un estado menos avanzado, pero que toda inteligencia debería encontrar en su desarrollo.[48] Un sistema no elimina el otro.[49] El caso griego es ejemplar a este respecto. En sus creaciones intelectuales, en las obras de sus nuevos saberes, reconocemos el mismo clima mental que el nuestro, esto es, la obediencia a la lógica y la exigencia de verificación y de experiencia. Pero en la tradición mitológica de los griegos

subsiste algo así como un deseo de participación. Para triunfar, el pensamiento griego no exige la desaparición de todo vestigio de pensamiento prelógico.

La singularidad de los griegos reside en que aún viven en la frontera. Testimonio único del pasaje hacia una nueva racionalidad, la mitología culta asegura una función de mediación. Bajo el efecto de la religión, los mitos dejan de ser sagrados para convertirse en profanos.[50] Pero si las historias que se cuentan en la mitología «greco-romana» no son ya objeto de crédito en las civilizaciones relativamente educadas, lo fabuloso y lo increíble de que son portadoras continúa aún muy cercano de los relatos y la experiencia de los primitivos,[51] a mitad de camino entre la realidad mística y la pura ficción. Y esta ambigüedad la llevamos con nosotros, la hemos interiorizado hasta en la capacidad de hacer revivir el recuerdo de una simbiosis lejana entre los animales y los seres humanos. Más allá de nuestro lenguaje natural y a través del mismo, que, no obstante, en sus categorías lleva implícito, por sí solo, un esbozo de clasificación zoológica. A la vez aristotélicos e hijos de Linneo, conservamos en nosotros elementos que nos permiten simpatizar con las antiguas historias del hombre-lobo.[52]

Para Lévy-Bruhl, el beneficio que extraemos de la mitología griega se mide en unidades de placer. El placer del mito es directamente proporcional al carácter inofensivo de la audición: a prudente distancia de lo prelógico, allí donde, sin peligro de que el mundo primitivo invada la realidad, podemos saborear con toda tranquilidad los restos de un pensamiento tan extraño al nuestro pero dotado aún de una enorme seducción.[53] Es cierto que la mentalidad mística se ha vuelto increíble debido «al carácter racional de la civilización que la antigüedad clásica ha establecido y nos ha legado».[54] Pero la racionalidad, anclada en las leyes de la naturaleza y del pensamiento, jamás ha cesado de ser una vía difícil ni de exigir una disciplina estricta basada en el control y la verificación. Se trata, como confiesa Lévy-Bruhl, de una disciplina necesaria para ayudarnos a rechazar la tendencia, siempre viva en nosotros, a considerar tan real la parte mística de la experiencia como su aspecto positivo. Pero esta «coerción», esta «violencia», vuelve aún más «voluptuoso» el placer de abandonar en determinados instantes la actitud racional, cuando, al prestar oído a las fábulas y a los cuentos, volvemos a colocarnos, para una breve audición, «en la actitud ancestral».[55] Entonces

vemos cómo revive ante nosotros el mundo misterioso y fluido de los mitos más antiguos. «Si me contaran *Piel de asno*, sentiría un placer inmenso»: así rezan las últimas palabras de *La mitología primitiva*, que trataba de considerar los mitos de las sociedades inferiores con una mirada nueva.[56]

La mitología culta tiene bien merecido su nombre. Tierra limítrofe entre la gran «Iluminación» debida a la invención del concepto y la experiencia mística que englobaba el relato mítico, la Grecia de Hesíodo y de Platón también es el país natal de un saber fronterizo, un *lógos* que discurre del *mythos*, cuyo modelo está tan bien formado, tan hábilmente construido por los indígenas, que parece imposible desprenderse de él, fuera cual fuese la voluntad que en ello se empeñara. De ello da testimonio Lévy-Bruhl, por haber planteado, al poner la mitología culta al margen de la primitiva, la pregunta por el «texto» mítico, subyacente a la idea de un mito que no sería el mismo para nosotros que para los papúes. Y también por haber intentado apartarse de los griegos —por lo cual le rinde homenaje Louis Bréhier —[57] al negarse a continuar el proceso de interpretación, común desde Jenófanes, que habría reducido la mentalidad de los otros al estado de ilusión, que se denunciaba desde el bastión de la racionalidad; gran lucidez, pero condenada al fracaso desde el momento en que se concede a los griegos el privilegio de un espacio mitológico autónomo organizado sobre la base de su propio modelo y respecto del cual lo *místico* de Lévy-Bruhl se halla desfasado. Cuando Louis Bréhier anuncia la originalidad de Lévy-Bruhl, que habría optado por la estructura en lugar de la génesis, y cuando quiere hacer reconocer la excelencia del intérprete solitario que habría descubierto en la psicología de los primitivos una estructura diferente, «sin tratar de reducirla como ilusión a partir de su racionalidad, a la manera de los griegos», sólo olvida, al parecer, una cosa: que la empresa entera de lo prelógico, que sería así una lectura «tautegórica», interioriza el antiguo modelo filosófico del *lógos* que se enfrenta al *mythos*. Pues lo *místico* es siempre un *mythos* desplazado en un antes o en un sitio distinto.

El sistema de Lévy-Bruhl le azuzaba a desconfiar de las hipótesis que trataban de dar cuenta de la producción de los mitos mediante una actividad lógica y psicológica, «semejante a la nuestra, aun cuando se la suponga pueril e irreflexiva».[58] No había unidad pensable alguna entre relatos que eran, unos, intrigas que rozaban la ficción, en el sentido en

que nosotros la entendemos, y otros, cuentos totalmente increíbles, surgidos de acontecimientos insignificantes en sociedades demasiado fácilmente impresionables.[59] No hay duda de que, urgido a responder a la cuestión que habrá de imponerse a Claude Lévi-Strauss y a sus contradictores —esto es, ¿hay una explicación única para la mitología?—, Lévy-Bruhl habría respondido de modo decididamente negativo.

Hacia la década del sesenta la pregunta se volvió banal. Fuera cual fuese su índole lógica,[60] la unidad del pensamiento mítico se adquiere en el momento en que Lévi-Strauss se pregunta si en las historias de la mitología no habrá que buscar algo más que «algunas de las leyes de la actividad mental en sociedad»,[61] con lo que, más allá de Cassirer, retomaba la tradición maussiana sobre la mitología entendida como pensamiento social de carácter obligatorio, pero que pertenece al nivel inconsciente.[62] En efecto, es Mauss quien, en 1903, había afirmado que la mitología se reduce a una pequeña cantidad de combinaciones, que la aparente falta de lógica del relato mítico es el signo de su lógica propia. «Un mito es una malla en una tela de araña y no un artículo de diccionario.»[63] Símbolo por cuyo intermedio la sociedad se piensa y del cual proceden, en las civilizaciones arcaicas, la moral, los ritos y la economía misma, la mitología delimita el imperio de las ideas inconscientes y actuantes, se identifica con el sistema simbólico que permite la comunicación y nos pone en coincidencia con formas de actividad al mismo tiempo ajenas y nuestras. Contra Lévy-Bruhl, habría que afirmar un mismo origen voluntario de la razón en las sociedades más arcaicas y en las formas acusadas de la ciencia y de la filosofía.[64]

Desde el comienzo, el proyecto de Lévi-Strauss de explicar el funcionamiento del espíritu humano lleva a tratar de probar que los mitos enunciados en tierra griega, dos milenios antes que los relatos americanos, engendran de la misma manera que éstos una imagen del mundo ya inscrita en la arquitectura del espíritu. En 1955 la hipótesis encuentra su fórmula: «El mito es lenguaje.» Pequeña frase de la *Antropología estructural* que,[65] apenas pronunciada, queda capturada en la red interlocutoria que se ha tendido hace unos años alrededor de la lingüística, la única ciencia del hombre que se dice verdaderamente general.[66] La empresa semiótica, orientada a una gramática narrativa, precipita el carácter unitario de la mitología, en donde A. J. Greimas reconoce un «metalenguaje natural»,[67] es decir, un lenguaje cuyas diversas sig-

nificaciones segundas —en la ocurrencia de los «mitemas»— se estructuran sirviéndose de una lengua humana ya existente. A partir de 1966 se esboza una narratología en la que se define el mito como un tipo particular de relato cuyas unidades narrativas parecen detectables al término de un nuevo examen de las investigaciones de V. Propp acerca de la estructura del cuento popular.[68] Se abre paso la convicción de que el hiato entre el mito y el cuento puede reducirse, en una misma sintaxis narrativa, a la única variación figurativa de los «actuantes»: en los mitos, actores-personajes; en el cuento, objetos mágicos.[69]

Indudable presencia del paradigma griego. «El historiador —anota a J. Greimas en 1963— puede observar cómo la filosofía presocrática emerge de la mitología. Es apasionante seguir al mitólogo [en este caso, Georges Dumézil; más tarde, Lévi-Strauss] en el cumplimiento de una tarea semejante, ver cómo la interpretación de los mitos hace surgir un nuevo lenguaje ideológico, es decir, un metalenguaje, con sus modelos y sus conceptos.»[70] El semiótico ocupa la misma posición que el historiador en el curso de una experiencia de emergencia; el trabajo de interpretación del pensamiento mítico, trabajo al que se entrega el mitólogo, parece homólogo al que ha llevado a cabo la filosofía presocrática sobre la mitología, con la única diferencia de que el mito, medio de emergencia para el discurso filosófico, ya no lo es —puede creerse— para los mitólogos modernos. Parece seguro que de los griegos proviene el presupuesto principal del saber mitológico —así como en el nivel semiótico— según el cual el origen de la filosofía está, evidentemente, asociado a la naturaleza del mito.

En las *Mitológicas* de Lévi-Strauss el modelo griego está explícito, y sin reservas. El final de *Miel aux cendres*[71] vuelve a Grecia, cuando se descubre la complejidad de los mitos americanos, al establecer correspondencias entre muchos códigos, al explotar rasgos diferenciales que se pueden expresar en términos geométricos o se pueden transformar por medio de operaciones algebraicas. Un pensamiento mítico en marcha hacia la abstracción y que sólo cuenta con ella, de la cual extrae la fuerza para «superarse» y contemplar, más allá de las imágenes y de lo concreto, «un mundo de conceptos... cuyas relaciones se definen libremente». Pero sabemos —escribe Lévi-Strauss— dónde está tal inversión: «en las fronteras del pensamiento griego, allí donde se renuncia a la mitología en favor de una filosofía que surge como condición previa de la

reflexión científica». Paisaje fronterizo con un doble movimiento: renuncia a la mitología en el momento en que ésta se supera a sí misma, emergencia del pensamiento filosófico cuya actividad conceptual prepara el porvenir de la ciencia. Un poco más tarde, en 1972, el mismo modelo vuelve a expresar su coerción con ocasión de un ensayo que hace pensar que la mitología de los antiguos griegos es notablemente parecida a las de los otros.[72] La etnología no sólo debe comprobar que se encuentra en presencia de formas comunes a culturas antiguas y a otras indebidamente llamadas primitivas, sino que, además, «los antiguos griegos parecen haber percibido y pensado su mitología en términos de una problemática que no deja de guardar cierta analogía con la que utilizan hoy en día los etnólogos para desentrañar el espíritu y la significación de mitos de pueblos sin escritura».[73] Henos aquí ante la fascinación de descubrir que lo griego es doble y que el mitólogo hesiódico es gemelo, verdadero gemelo, gemelo univitelino, del filósofo arcaico que pensaba lo seco y lo húmedo, lo alto y lo bajo, al mismo tiempo que el ser y el no ser. «Los griegos ya hacían el análisis estructural de su mitología; en efecto, el trabajo que el análisis realiza acerca de los mitos salvajes aparece a flor de piel, si se me permite la expresión, en los mitos griegos.»[74] Los griegos «etnólogos» son los precursores al mismo tiempo que los émulos de la etnología estructural. Su cultura sorprendente ofrece el espectáculo de un pensamiento mítico que, superándose a sí mismo, accede a una lógica de las formas a partir de la cual el griego, provisto del concepto, emprende la tarea de pensar su propia mitología según el modo de la interpretación.

Esta situación, a pesar de la distancia, también habría sido reconocida por Tylor. Pero mientras tanto el espectador se ha desplazado, ha cogido distancia: la nueva antropología, libre de prejuicios civilizadores y misionales, contempla la emergencia del pensamiento filosófico cuyo rigor conceptual inaugura las virtudes de la ciencia. Y allí donde cierta miopía cultural, común a Durkheim y Cassirer, creía ver el acontecimiento único y principal de nuestra historia, Lévi-Strauss distingue una figura entre otras, olvidadas o desconocidas, del progreso autónomo del pensamiento mítico hacia la abstracción. Es cierto que los griegos son como los demás, pero con una ligera diferencia, que, a decir verdad, no carece de importancia: tienen dos cabezas. Más que gemelos, son hermanos siameses que mantienen una perfecta cortesía entre ellos.

Cada uno reina en sus dominios y el primero no parece turbarse en absoluto por el discurso que sostiene el segundo. Por otra parte, la cabeza filosófica no pone de manifiesto ninguna intención de dominar al mitólogo vecino. Ni tensiones ni conflictos. Lévi-Strauss evoca la «renuncia» a la mitología en favor de la filosofía como si el pensamiento mítico, superándose a sí mismo, encontrara realización en ese otro pensamiento cuya emergencia, antes de preparar el porvenir de la ciencia, viniera a ofrecerle la imagen refleja de su saber inmemorial. La presencia de un pensamiento en el otro no requiere explicación alguna. Lo mismo que Fontenelle en el ensayo *De l'origine des fables* no abrigaba duda de que los americanos, pueblo demasiado nuevo cuando fueron descubiertos por los españoles, habrían llegado, de haberles dado tiempo para ello, a pensar tan racionalmente como los griegos.[75] Es decir —agregaba con una impertinencia olvidada—, a contar las mismas tonterías que los llamados filósofos, a las que prestamos tanta atención. Pero la Razón de las luces atribuía lo fabuloso a la ignorancia, mientras que, a partir de Cassirer, lo mítico, a lo que se devolvió su calidad de pensamiento autónomo con su lógica y su modo de experiencia, se convirtió en la tierra natal en donde la filosofía toma conciencia de sí misma a medida que se vuelve abstracta; y su discurso «abstracto» basta para realizar el pasaje, al hacerla evidente y necesaria.

Superación, renuncia, abstracción, emergencia, metamorfosis, reconocimiento son otras tantas metáforas que eluden la cuestión del cambio, inevitable para otros espíritus, más historiadores, que se titulan pertenecientes a la escuela sociológica francesa y reivindican el análisis conceptual de los sistemas míticos en sociedades tan opuestas como China y Grecia. El sinólogo Marcel Granet y el helenista Louis Gernet sostienen en común la hipótesis, teorizada por Émile Benveniste, de que la lengua vehicula nociones que dan forma a instituciones. Modelo de una sociología lingüística esbozada por Antoine Meillet, según la cual los vocablos deben definirse en el conjunto de las combinaciones y en sus estructuras particulares; el vocabulario no es tanto un léxico como un sistema conceptual, se organiza alrededor de nociones que remiten a instituciones, es decir, a esquemas directores presentes en las técnicas, los modos de vida, las relaciones sociales, los procesos de palabra y de pensamiento.[76] Y el rasgo dominante de estas instituciones es que conservan su vitalidad

a pesar de los siglos y los cambios de vida, que constituyen una suerte de inconsciente histórico. Granet y Gernet, historiadores de largo plazo, que practican una semántica polarizada por las categorías fundamentales, privilegian indistintamente al modo de pensamiento que llaman mítico, mítico-legendario o mítico-religioso. Este pensamiento mítico es aprehendido de forma ambigua en una civilización y en la otra; en efecto, depositario como es de cuadros fundamentales de un pensamiento antiguo, es legible en monumentos textuales pero a través de estallidos, fragmentos, vestigios, ruinas que a menudo se han vuelto a emplear en otras construcciones. Trabajo de arqueología, de protohistoria, atento a los medios sociales donde hunden sus raíces los «temas míticos» transformados en leyendas, que, a su vez, se hallan en la China antigua disfrazados de discursos históricos o de relatos de cronistas;[77] pero investigación que trata de extraer el fondo común de los hechos rituales, jurídicos, de los modelos filosóficos. Por tanto, un pensamiento que ha hecho eclosión, pero unitario, global antes de diseminarse, más disperso que verdaderamente en ruinas. Para China, Granet encuentra los puntos de anclaje en la fabulación de dramas rituales y de danzas religiosas, alrededor de lejanos señoríos que tejen los esquemas directores, forjan las articulaciones lógicas e inventan las grandes imágenes, principios de pensamiento y de acción a muchos siglos de distancia.[78] En Grecia, lo que Gernet coloca en el centro de su «lectura atenta» de temas míticos solidarios de escenarios festivos son las hermandades campesinas y los antiguos reinados: por un lado, todo un tesoro de creencias y de prácticas en que la gente festeja, consume alimentos, se une en matrimonio, se enfrenta en concursos; por otro lado tradiciones de soberanía, de poder real con imágenes de don, de desafío, de tesoros, de pruebas, de sacrificios.[79] Se trata de datos míticos en los que se encuentra depositada «una buena parte del inconsciente social»[80] y en donde el sociólogo se siente tentado de leer una sociedad real cuya imagen reflejaría el mito sin perturbarla,[81] mientras que el historiador de los «comportamientos prehistóricos», vuelto hacia una memoria social que transmite los símbolos y su valor emocional, se afana por descubrir allí el germen de nociones religiosas y jurídicas que hacen fortuna en la ciudad. En 1948 Gernet reconocía en la mitología una especie de lenguaje en el que existen conexiones entre los elementos, en el que cada imagen evoca una serie similar.[82] Lenguaje en acto,

pues la imaginación mítica se inserta directamente en las conductas humanas e incluso en ciertas actitudes corporales. Pero también es éste un lenguaje global, un pensamiento total «que interesa al mismo tiempo a la economía, la religión, la política, el derecho, la estética»,[83] funciones que más tarde se diferenciarán, pero que entonces se encuentran más o menos confundidas. A través de una experiencia mítica primordial, de un lenguaje unitario en el que se hallan implícitas todas las figuras más importantes de la vida social y espiritual,[84] se descubre otra Grecia, como si dichas figuras esperaran del curso de la historia y de la sucesión de los acontecimientos la coyuntura favorable para salir a la luz y desvelar progresivamente los modos de pensamiento laicizados, el derecho, la filosofía, la historia o la política, comienzos todos que provienen de las profundidades y que se han despertado de un largo sueño sacudidos por un cambio accidental: la «ciudad» o el «derecho».

El propio paisaje interior del helenismo se vio extrañamente modificado por efecto del seísmo que provocara Durkheim. Y la figura más legible de esta conmoción se nos muestra a nosotros, hoy, en la obra de Hesíodo, que cambia radicalmente de sitio y de estatuto entre John Burnet (1892) y Francis M. Cornford (1912 y 1952). Para el primero, testigo de *Early Greek Philosophy* (1892),[85] la razón científica surge a finales de una larga noche surcada de cuentos extraños, atravesada por historias salvajes y relatos chocantes sobre el origen de las cosas.[86] Pero por alto que nos remontemos en el pasado de Grecia, la vieja mitología que ya Homero, hombre probo, pasó en silencio, es una construcción destinada a la ruina.[87] Se trata de una visión primitiva del mundo formado por piezas y fragmentos y «lista para hundirse desde el momento en que sobre ella soplara la brisa fresca de una experiencia más amplia y de una curiosidad más osada».[88] Paradójicamente, es Hesíodo, agitado por las pesadillas del hombre griego, quien marca la declinación de la antigua mitología, precisamente al entregarse, en la *Teogonía*, a un trabajo de sistematización. Pues el mito, que es algo esencialmente local,[89] se atrofia; cuando se arranca del *humus* cultural, languidece: «A una cosa tan arbitraria como la mitología le es absolutamente necesario un sistema.»[90] Narrador fantástico y poeta suicida, Hesíodo da un sitio muy nítido a las cosmologías de Jonia, a los hombres de ciencia de Mileto que dejan de ser «maoríes» cuando, una buena mañana, deciden no

contar más cuentos sobre lo que era cuando aún no había nada, para ocuparse en adelante de lo que todas las cosas son en realidad, ahora.[91] El realismo de la ciencia comienza con la decisión de abandonar lo fabuloso y el ensueño. Para Cornford, por el contrario, la construcción teogónica de Hesíodo, ampliamente apoyada por las teologías de Oriente próximo, y por ello arraigada en grandes rituales, designa el lugar nodal de un pensamiento mítico, homogéneo, riguroso, coherente. A su manera, el mitólogo Hesíodo es tan racional como los filósofos de Mileto.[92] Si bien se ha podido reprochar a Cornford que a veces dé la impresión de que los filósofos de la aurora se contentaban con repetir, en un lenguaje diferente, lo que el mito decía ya en el silencio de la noche.[93]

Se trata de un giro completo que significa, ante todo, la voluntad de algunos de dar al pensamiento mítico el derecho de ciudadanía en Grecia, donde, al fin y al cabo, está en su casa, si hemos de creer a los filósofos y los sociólogos. A partir de entonces, antes que permanecer como mudos espectadores de tan gran subversión, ¿por qué no habrán buscado los historiadores los modelos socio-históricos que pudieran explicarla? Para Georges Thompson, fiel a un marxismo de obedencia estricta, el factor determinante de la mutación intelectual del mito en razón y en filosofía es la invención de la moneda, la práctica de los comerciantes, el descubrimiento de lo económico. La moneda introduce la abstracción, que la filosofía utilizará tanto para bien como para mal. Para Jean Pierre Vernant, sociólogo e historiador, más atento a las mediaciones, el elemento capital en el advenimiento del pensamiento positivo reside en lo político, cuando la ciudad griega inventa las reglas de un juego intelectual cuya racionalidad nueva recibe sus principios fundamentales. Pero tanto una como otra hipótesis, sea cual fuere la distancia que separa una de otra, apelan —para explicar el pasaje o el cambio— a una forma de pensamiento, sea económico o político, cuyo discurso teórico sobre la mitología repite, desde Durkheim y Cassirer, que ésta se halla ya contenida, al menos en forma implícita, en lo mítico original. ¿No es señal de que estas soluciones, lo mismo que las anteriores, están sometidas a las limitaciones del mismo campo cerrado y que si bien hacen intervenir una historia social y económica externa, en realidad quedan presas de la clausura que traza el discurso de la racionalidad filosófica, fuera del cual todo «pensamien-

to mítico», carente de principio unitario, está privado también de toda forma de existencia?

Al camino tautegórico que se agota en deletrear el inventario de los tipos de lógica, que ha puesto en práctica el pensamiento mítico en sus diferentes niveles y según sus registros, responde, en la misma alternativa del sentido, la vía abierta por el simbolismo. A partir de Frobenius, en 1904, hasta Griaule, confidente del ciego Ogotemmeli en octubre de 1946, las expediciones a las profundidades del continente negro recogen en sus redes las figuras fabulosas de las mitologías en pirámides edificadas por las sociedades de Nigeria y Sudán.[94] Mientras que Malinowsky, irritado por la «herodotización» de quienes reservan la curiosidad para las excentricidades primitivas del hombre, confina la mitología a la organización social, de la que constituye su mapa pragmático, el código necesario pero sin autonomía, Frobenius en Francfort y Griaule en París consagran íntegramente su vida a recorrer los laberintos de grandes sistemas simbólicos con sus juegos de correspondencias por etapas, deslumbrados por las galerías de cristales de palacios interminables que les descubren iniciaciones en descansillos y en puertas ocultas. Periplos sin fin en mundos laberínticos en los que el etnólogo, que ha partido a la busca de una sabiduría distinta y más antigua, se deja conducir y guiar por los sabios indígenas hacia la mitología en la que se abre vertiginosamente el pozo interno del pensamiento negro.[95] Pero también, de rechazo, de todo el pensamiento blanco, pues desde la década del veinte la fenomenología señala entre los grandes mitologemas el lugar de apercepción de una realidad originaria, lo que llama símbolos son figuras de la imaginación trascendental que se abren a la Presencia. Revelación de un lenguaje simbólico que estimula el pensamiento ilimitadamente, puesto que está habitado por la hierofanía, el mitologema, cifra de la Presencia, puesto que se convierte en el verbo nocturno en el que se enuncia una metafísica primera, anterior y fundadora de lo que, a partir de Aristóteles, Occidente llama «lo que viene después de la física».[96] Sabiduría, «sofía» —dice Griaule—, la mitología es, en realidad, la fabulación voluntaria de ideas dominantes que no pueden ser puestas al alcance de todos en cualquier momento. Primera metafísica, tan fascinante para el pensamiento existencial que éste llegará a considerar su propia metafísica como una mitología segunda. La «superación», evocada por Cassirer después de la razón kantiana, queda eliminada,

y la filosofía se humilla ante la experiencia mítica, la plenitud de lo vivido, y su privilegio infinito de revelar una realidad de la que cada ser está penetrado hasta el punto de conformar a ella todo su comportamiento.

Comienza un largo y vertiginoso ascenso que parece huir inexorablemente de la antigua razón de los filósofos y de su fijación en una mitología muerta,[97] pero en las que se muestra todavía mejor la imposibilidad de escapar de los presupuestos del mismo discurso sobre el pensamiento mítico, cuando, en uno de sus recorridos extremos, el simbolismo conduce a la busca de la esencia del mito en el punto central del pensamiento claro, esto es, en la madurez en la que se equilibran inseparablemente el concepto racional y la imagen del mito. Hacia la década del setenta, sin renegar de las experiencias teofánicas cuya totalidad surge de una relación inmediata con la divinidad, un historiador de las religiones ginebrino, Jean Rudhardt, se pregunta si la mitología, en su máxima pureza, no es aprehensible en las sociedades en las que coexisten y se miden un pensamiento conceptual y otro mítico.[98] Es decir, al margen de las civilizaciones sin escritura en las que el mito está poco elaborado debido a la ilimitada libertad de que goza, y allí donde cada uno de los pensamientos toma conciencia de su naturaleza específica. Se trata de un retorno deliberado de la única problemática pensable al país de origen, esto es, la Grecia en que la mitología no deja nunca de enfrentarse al pensamiento racional. Pero retorno cuya singularidad, en relación con otros, es querer interrogar sobre la concomitancia del mito y la filosofía en la misma cultura, al margen de los modelos de superación o de deterioro.

Partir de la incoherencia, que es el tatuaje más antiguo de la mitología, e incluso negándose —a la manera de Lévy-Bruhl— a ver en ella una experiencia mística o alguna forma de pensamiento prelógico, no es innovar de entrada. Buscar la coherencia detrás de su negación, a través de imágenes simbólicas que significan algo que no puede ser señalado ni conocido, a no ser por el símbolo que expresa, no es lo mismo que dejar el lugar a los «mensajes» negando toda sujeción a un lenguaje codificado. Considerado como un lenguaje, la especificidad del mito será doble. Por una parte, sus figuras, sus imágenes, sus esquemas orientan al espíritu hacia un significado que se coloca más allá de las representaciones y de los conceptos, llevado por las formas lingüísticas. Por otra

parte, la pluralidad de los relatos en el interior de una mitología recibe su verdad de una coherencia interna en la que cada historia remite a otra y en la que todas juntas se ven arrastradas hacia un sentido último, informulable, hacia el cual el sistema todo orienta el espíritu, el de los griegos, y luego el nuestro. Dicho de otra manera, las imágenes tienen la función de expresar una parte de la experiencia vivida, demasiado fundamental para repetirse, para reproducirse, y resistir así el análisis intelectual que querría descomponer su unidad. El recorrido sería poco novedoso si desembocara en la mera señalización de la utilización conjunta de imágenes cósmicas, biológicas, psicológicas y sociales en el pensamiento mítico, bajo la forma de una experiencia unitaria inmediata, en oposición a lo que la actividad conceptual distinguirá más tarde, al separar un mundo físico, una realidad física, una actividad biológica y una relación social. Lo extraño de la solución explorada por Rudhardt reside en que aspira a reconocer en el mito griego una forma de razón, con privilegio de la subjetividad, que es la única capaz de encontrar el sentido religioso de la experiencia del mundo a través de las imágenes simbólicas: la afirmación de una razón diferente y más amplia que la inteligencia conceptual, el *lógos* capaz de distinguir, de proceder por divisiones, pero que se ha vuelto amnésico respecto de la totalidad significante. Se trata de hacer dialogar a la coherencia y la incoherencia en la misma estructura mítica, en el interior de un pensamiento tan elevado y profundo que la razón conceptual aprehende en él las razones de la experiencia mítica. Al privilegio de haber elaborado los primeros esbozos de la ciencia occidental, que se reconocía antiguamente a la cultura griega, se agrega ahora este otro, más singular, de haber aceptado la vocación propia del pensamiento mítico. Y no ya, como creía Cassirer, señalando en el mito el mundo fluido del devenir, sino afirmando en él la plena paridad, en la misma cultura, entre la inteligencia racional y la sabiduría mitológica. Más que nunca lleva entonces el griego sus dos cabezas en alto, signo de su evidente superioridad sobre la multitud de monocéfalos. Y esta vez el elegido recorre toda la extensión del campo visual con su doble mirada, sin conocer ya el horizonte truncado de un Hermes de dos caras que se ignoran para siempre. La antropología estructural se complace en contemplar su reflejo en el espejo del filósofo heleno que discurre sobre la mitología, dividida entre el asombro de su descubrimiento y el placer

narcisista que ello le procura, pero convencida de que este espectáculo anunciaba el advenimiento de una auténtica gramática del mito. Mientras, un historiador de Ginebra, fiel a la inspiración simbolista, invita a todo el mundo a la conversación. ¿Acaso no basta —para entender hoy día el sentido y el mensaje del mito, para tomar conciencia de nuestra naturaleza bicéfala— con escuchar la mitología a fin de vivirla, ya que, a pesar del cristianismo que no ha dejado de trabajar por su perdición, la experiencia fundamental en que hunde sus raíces sigue siendo la nuestra?

«Se trata de saber cómo piensan los indígenas», repetía Mauss a las nuevas huestes de la etnografía. Con toda seguridad, era la cuestión previa a toda empresa de recolección sobre el terreno o de análisis de gabinete. Era necesario plantearla en primer lugar a los autóctonos, que representaban la ciencia de los mitos, y preguntarse cómo es pensable y cómo piensan la mitología los que hablan de ella desde lo alto de su cátedra, a partir de 1850. La respuesta, escrita por toda la tradición occidental de los «mitólogos», es, hoy lo mismo que ayer, formal: no hay mitología pensable sin referencia, implícita o indirecta, al discurso que desarrollan los griegos. Pues Mauss y sus herederos únicamente pueden sentir tan vivo deseo de conocer la esencia pura de la función mítica o de aprehender qué ser traduce el mito si se encuentran en una sociedad íntimamente convencida de la evidencia primera de la mitología. Se llega a ser botánico o geólogo, pero mitólogo se nace.[99] No deberían ignorar estos los jóvenes etnógrafos que parten al campo, pues «si ha de saber lo que ya sabe», no se le puede ocultar por más tiempo que la ciencia de los mitos, desde que alienta, ha sido modelada siempre según un molde griego. Son los grandes hombres del panteón filosófico los que garantizan la comparación necesaria con un pensamiento mítico, figura adversa de la racionalidad llamada a probar su dominio por los caminos de la abstracción. Así como son los primeros pensadores, obligados a explicarse a sí mismos creencias obscenas, quienes autorizan el movimiento de escándalo de donde nace la exigencia de un saber sobre el mito. Hablar de la mitología es siempre hablar en griego o a partir de Grecia, quizá sin saberlo, pero con el riesgo de ser condenado a residencia perpetua en ese sitio donde las ilusiones de los modernos sobre la mitología duplican los fantasmas y las ficciones que produjeran los primeros «mitólogos».

VII. El mito inhallable

Si nos contaran *Piel de asno*, nosotros, que nos hemos convertido en lectores de mitos, ¿hallaríamos en ello un placer inmenso? ¿No se mezcla en esto, desde hace ya mucho tiempo, el displacer de estar condenados a oír una palabra exiliada en el campo de la escritura y a descubrir con los ojos relatos que sólo se cuentan ya en libros? Hay en Occidente una conciencia desdichada de la mitología a partir del momento en que los románticos se convencieron de que la experiencia primera del espíritu implica un lenguaje primitivo, el del mito, a la vez palabra y canto que han brotado de la familiaridad y del contacto inmediato con el mundo. Y en seguida chocan con la mitografía llegada del mundo griego: la mitología inimitable, envuelta en la ganga textual de tratados cuyo género erudito pertenece a una tradición letrada que va de la era helenística al siglo XVIII a través de Boccaccio y de Niccolò Conti en el Renacimiento.[1] Desde que la palabra viva de un pueblo o de una nación encuentra su plenitud y su unidad en el verbo mitológico, toda marca de escritura que se le imponga parece mutilarla. La grafía altera el brillo del habla en voz alta, deforma la voz del mito, desnaturaliza la revelación mitológica. Entre un estado de oralidad primordial y la forma escrita de la mitología tristemente llamada clásica, ha habido tiempo de señalar las fallas, de contabilizar las desviaciones, pero también de despejar obstáculos y confeccionar el mapa de los senderos secretos. Trabajos pacientes que absorben a los intérpretes del siglo XIX, apenas desaparecidos los que, con Hölderlin, esperaban una nueva mitología «de la más profunda profundidad del espíritu».[2]

Para los partidarios de una historia que solamente otorga valor a las huellas de la escritura, el discurso de la oralidad original, en el país griego, se ha convertido en algo tan inaudible que resulta casi ilegible incluso donde se ofrece a través de signos escritos. Inaccesible, la mitología ya no deja ver más que la máscara fija que, al embalsamarla, le han confeccionado los artesanos oscuros de la mitografía de los manuales, en la época de la erudición alejandrina. Una escritura

de muerto, impotente, por lo demás, para eliminar las contradicciones de lo que sólo es un resto, un despojo. Y estas incoherencias se revelan tan molestas a los sabios modernos como a los espíritus rigurosos de la antigüedad: Jenófanes, Heródoto o Platón.[3] Los griegos, al parecer, aseguraron tan eficazmente el triunfo de la razón, del *lógos*, que arruinaron el antiguo sistema de pensamiento hasta el punto de no dejar subsistir otra cosa que pequeños fragmentos, frases ininteligibles. Entre la palabra vivida del mito y la tradición escrita hay una distancia infranqueable.

Para otros, más numerosos, y evidentemente más activos, no todas las vías de acceso están cortadas. Hay caminos olvidados o senderos borrados que llevan al límite mismo del país de los mitos. Se han propuesto estrategias para reducir la distancia entre nosotros y el habla mítica original. La arqueología del lenguaje es una de las primeras: la gramática comparada trama una ciencia infalible de la mitología. En la teoría de Fr.-Max Müller el sistema de las sonoridades, regulado por el mecanismo de la flexión, se arraiga en la voz humana cuyos primeros sonidos, emitidos bajo el efecto del asombroso espectáculo de la naturaleza, son el origen de una serie de tipos fonéticos tan poderosos que actúan sobre el pensamiento de la primera humanidad, la engañan y la inducen a error. Entonces es cuando surge la mitología: nace como una ilusión, crece en un excedente de significación que escapa al dominio de la palabra y en él toman forma frases extrañas, aberrantes y a menudo incoherentes. Las reglas rigurosas de la ciencia del lenguaje explican la formación del discurso mítico. En su esencia, la primera mitología es la secuela de una enfermedad parasitaria del lenguaje cuyas huellas aún son visibles en la superficie escrita de las sociedades más racionales. La gramática comparada conduce directamente al país de los mitos pero descubre allí los extraños espejismos que el lenguaje provoca en el pensamiento: fantasmas, ficciones que obsesionan a los primeros parlantes; un enjambre de mentiras en lugar de la verdad transparente de los comienzos del espíritu.[4]

Hay otra estrategia elaborada en la misma época y que toma a su vez la vía genética, pero con ayuda de la historia y de la geografía. Para Karl Otfried Müller (1797-1840), descubridor en este terreno, la mitología es una producción esencial del espíritu humano, necesaria e inconsciente.[5] Es una forma de pensamiento asignable a la ingenuidad y a la

simplicidad de los primeros tiempos; pero se construye lentamente bajo la acción de acontecimientos y de circunstancias, unas externas y otras internas. Acceder a la mitología equivale a encontrar en ella el paisaje primitivo, reconocer las modalidades de su enunciado en un territorio determinado, descubrir mediante sucesivos hallazgos el fondo de realidad que, entre dos cumbres montañosas o en un valle, el espíritu ha extraído repentinamente de la somnolencia, lo ha llevado a establecer, a articular las relaciones bajo la forma de acciones ordenadas en un relato cuyo centro es a menudo un nombre propio. La historia permite asignar un límite muy preciso a la facultad mitopoética; hacia el año mil antes de nuestra era muestra signos de agotamiento, aun cuando la fiebre de la colonización le aporte una recuperación de actividad. La erosión comienza con la escritura, en particular la de los prosistas, que contribuye a borrar las figuras de la tradición primitiva y a separar las pertenencias locales. La aparición de lo escrito no es en sí misma sino un aspecto de un movimiento más vasto que, con la filosofía, las investigaciones sobre la naturaleza y el despertar del sentido histórico, viene a obstaculizar, si bien no la creación del mito, sí su reproducción en el orden de una tradición. Pero la escritura adopta un papel ambivalente, pues en todas las partes en que penetra, la creación mitopoética se atrofia y sólo las tierras lejanas, las zonas montañosas, protegidas por su aislamiento, favorecen la supervivencia de relatos cuya confrontación con otras versiones ilumina de inmediato su arcaísmo. Al mismo tiempo la escritura petrifica la tradición que cubre, al inscribir así las marcas de lo que acaba de borrar y ofrecer a la lectura las referencias —nombres propios y rasgos geográficos— cuya paciente combinación da al arqueólogo viajero la cifra de un paisaje primario. Se constituye así una hermenéutica que exige de la onomástica que le diga la verdad del sentido encerrado en un relato, no ya a través de la etimología, sino mediante el recurso a la historia en que los acontecimientos se desgranaron en un espacio orientado y marcado. Y la busca toca a su fin cuando, al término del periplo, aparece la tierra natal de un mitologema cuya virtud original es finalmente restablecida en sus privilegios.

Paraíso perdido, el país de los mitos es mundo olvidado cuya anamnesis, más que la rememoración, se cumple contemplando un paisaje que viene a autentificar el relato que se ha desarrollado en el mismo territorio. A veces hasta ocu-

rre que un mitólogo, al perseguir un obstáculo, desemboca en una aldea aislada en la que, tras los pasos de Pausanias el Periegeta, descubre una historia «mítica» que ni lo escrito ni la cultura han contaminado todavía. Desde los cursos solitarios de K. O. Müller, a comienzos del siglo XIX, no se ha dejado de recorrer el itinerario hasta nuestros contemporáneos. Así, en una atenta investigación acerca de los gigantes y su guerra contra los dioses,[6] Fr. Vian emprende la tarea de «desembarazar la fábula de todo tipo de concreciones que la han vuelto irreconocible con el transcurso del tiempo»,[7] a fin de desentrañar el relato mítico que informará un amplio discurso político-religioso sobre la victoria del orden y del Olimpo.[8] En una segunda etapa se trata de volver a encontrar, más allá de la elaboración a que lo han sometido aedos o poetas, el mito auténtico cuya verdad queda certificada por su forma oral y que es precisamente la que otro viajero, en el siglo II de nuestra era, ha recogido en un rincón perdido en el fondo de la Arcadia; como, al término de un largo viaje, el etnógrafo recién salido del curso de Marcel Mauss registra el relato inaudito que los indígenas le confían más o menos espontáneamente, llenándolo de referencias a un paisaje cultual y a una geografía sagrada.

Son otros tantos caminos en los que nadie pone en duda que la verdadera vida del mito agote su fuente en una palabra viva. Por otra parte, ¿no descubre la primera antropología, al tomar posesión de su imperio, que millones de salvajes o de bárbaros continúan produciendo las representaciones míticas que de la naturaleza se hacía el hombre primitivo?[9] Entonces llegan las razas inferiores, los primitivos, los pueblos de la Naturaleza, que hacen oír las palabras surgidas de la boca de la humanidad presente en el mundo; en lugar del eco fugitivo de una voz en el horizonte, la fuerza salvaje de una mitología que recubre todo lo que incumbe a un lenguaje primero. Se extiende la buena nueva de que la mitología es vivida y está viva, de que en el trasfondo del *homo sapiens* la palabra reina sobre el cuerpo y el verbo sobre el espíritu, de que estamos liberados del gran mito clásico y de las pompas antiguas del humanismo. Pero la división del trabajo impone su coerción: los autóctonos cantan, recitan, cuentan; y los etnógrafos, como su propio nombre indica, escriben, toman notas, registran, archivan. Como decía Lévy-Bruhl a su auditorio de la Sorbona: ellos escuchan; nosotros leemos.[10] A los indígenas corresponden la audición primitiva, las emo-

ciones intensas, la plenitud del conocimiento; a nosotros nos quedan los libros, la conceptualización de lo prelógico, la escritura acerca de la mitología salvaje. Es menester volver a empezar el proceso de lo escrito, denunciar la alienación de la que son portadores los sistemas gráficos. «La función primordial de la comunicación escrita es facilitar el sometimiento», afirma Lévi-Strauss,[11] lo que produce gran satisfacción en algunos marxistas puritanos. Pero al mismo tiempo el análisis estructural, en funcionamiento en la combinatoria de *Mitológicas*, postula la unanimidad de los lectores de todos los países para establecer la índole del mito: «Un mito es percibido como mito por todo *lector* en el mundo entero.»[12] Los griegos, que inventan una lectura estructural de su propia mitología, se convierten en garantía de la mirada letrada que nosotros dirigimos a los mitos del pensamiento salvaje; su prudencia autoriza un buen uso de los signos escritos respecto de los pueblos que otrora se llamaban «no civilizados», y que hoy se cualifica como «sin escritura».[13] Surgen entonces sociedades paradójicas en las que los mitos se piensan y se hablan entre sí, pero de un libro etnográfico al otro, en el silencio de un gabinete en el que nadie debe perturbar al antropólogo dedicado al trabajo. Se trata más de civilizaciones salvadas que de civilizaciones privadas de la escritura, pues la ausencia de signos escritos recibe en ellas un valor positivo, ya que ejerce «una suerte de influencia reguladora» sobre la tradición. Una tradición «que debe seguir siendo oral», se dice.[14] Pero, ¿de dónde proviene esa división a que se invita a una sociedad de lectores, si no del *a priori* de una oralidad originaria? Es como si en el corazón de ciertas civilizaciones, cuya historia estaría fijada en sí misma, estática, jamás acumulativa, hubiera un deber ser de la boca y del oído.

Postular una tradición «que debe seguir siendo oral» pertenece al mismo fantasma que plantear la existencia de un pensamiento mítico; lo mismo que la razón de los filósofos, la escritura occidental se inventa una figura adversa, tan obsesiva que lleva a ocultar el lugar fundamental en donde, en lo que toca a estas sociedades, se mide la eficacia de la escritura; a saber, la actividad mnémica, el trabajo de la memoria, su virtud cognoscitiva. No se trata en absoluto de postular una oposición «metafísica» entre memoria con escritura y memoria sin ella, sino únicamente de interrogar las modalidades del impacto que han ejercido los diferentes sistemas de

signos escritos sobre la actividad intelectual y, en particular, sobre la memoria social, máquina mental de producción de cultura que continuamente transforma lo que cree volver a decir y repetir, pero cuyas variaciones, cuyas sucesivas metamorfosis —a través de las cuales se engendran las historias de la tribu— quedan invisibles mientras la escritura, y ante todo la del etnógrafo, no desempeñe su papel inédito de revelador, fotografiando en épocas y lugares diferentes los diferentes estados que una historia, aparentemente siempre la misma, ha contado.[15]

La voz fugitiva y la palabra viva forman parte de las invenciones de la mitología, de sus añagazas, de los espejismos siempre renacientes que se complace en provocar al inventarse a lo largo de una historia cuyo recorrido sería menester reconocer, aun cuando sólo fuera de manera provisional. Pues la mitología, en el sentido griego —a la vez fundador y siempre supuesto—, se construye a través de prácticas escriturales, en el movimiento imperioso de la escritura. Una historia del interior, clavada en la semántica del *mythos*, opone un mentís formal a la afirmación habitual de que la mitología no conoce lugar ni fecha de nacimiento, que carece de inventor, así como los mitos carecen de autor. La investigación genealógica exhibe su estado civil: el «mito» ha nacido como ilusión. No se trata de una de esas ficciones producidas inconscientemente por los primeros parlantes, una de esas sombras que el lenguaje primordial arroja al pensamiento, sino de una ficción conscientemente delimitada, deliberadamente privativa. Un estallido de ilusión insignificante; singular, fragmentado y vacío, esto es, simple relato increíble, pura seducción embustera, rumor muerto. El «mito» se cierra sobre la ilusión de los otros. Es también un lugar muy apropiado para las palabras subversivas, las historias absurdas y desechadas. Lo ilusorio abandonado, la ilusión caduca, pero por decisión de saberes nuevos, filosofía y pensamiento histórico, constituidos en la escritura y que designan un no-saber acerca del cual no hay nada que decir. Y sin embargo el principio de escándalo, implícito en la invención de la ilusión mítica, amenaza ese mutismo, importuna ese silencio, invita a hablar sobre y de lo excluido, aunque no por cierto en cuanto tal, sino en su pertenencia interrumpida a la tradición, a una memoria antigua y común cuya interpretación comienza a discurrir, en la distancia y a través del espacio abiertos por la actividad de los que fabrican historias, pero esta vez

poniéndolas por escrito. Cuando la razón histórica de Tucídides, con su violencia segregacionista, conduce al extremo una política de exclusión, se ve obligada a encerrar bajo el signo de lo ilusorio maneras de escribir relatos de ayer o de hoy al mismo tiempo que prejuicios, historias absurdas y relatos de acontecimientos escandalosamente incontrolables. En lo que el saber histórico llama lo «mitoso», lo ilusorio se alimenta de la memoria antigua y lo ficticio se apropia de los relatos de los logógrafos, las investigaciones de los arqueólogos y las letanías de los genealogistas. Breve, puntual o lentamente amontonada, la ilusión mítica parece no tener porvenir alguno y el «mito» en este estado sigue siendo la sombra de una ficción. No se le exige ninguna verdad; nada se le confía en depósito.

Hasta el momento en que este lugar oscuro y de confusión se llena de figuras extrañas, como si lo ilusorio de los otros, convertido con los modernos en lo ilusorio de los griegos confundidos, hubiera liberado repentinamente una misteriosa capacidad para producir efectos de ilusión. El saber mitológico descubre su inventiva proyectando sus figuras imaginarias sobre la superficie reflejante del mito-ficción que mima indiferentemente el discurso obsceno de la demencia, la ingenuidad fabuladora de una humanidad en la infancia o la profundidad de un pensamiento primordial de donde emerge la ciencia precedida por la filosofía. Reflejos en imágenes, largas travesías llevan a la búsqueda de un imperio de los mitos, de cuya ruina, según el rumor, habrían sido causa los griegos con el descubrimiento de la verdad lógica; y la Atlántida encontrada arroja a nuestras márgenes las riquezas fabulosas de una racionalidad olvidada, pero la misma que la nuestra, y la de los sabios, desde aquel continente fantasma. En cada figura que inventa, la mitología se metamorfosea y su saber se desplaza; toma la forma efímera del espacio que habita durante un día. Ayer las ideas carnales, el salvajismo de los pueblos de la Naturaleza, la demencia de una humanidad antigua; mañana el canto de la tierra, la palabra original, una sabiduría más elevada que la metafísica. Pero sea cual fuere la leyenda, el dominio recortado por la mitología es siempre un sitio provisorio, un lugar abierto, un lugar nómada; como el anverso sin profundidad de una línea fronteriza desde la cual la mirada toma posesión de un horizonte en su medida inmediata. En sí mismos, ni lo increíble ni lo irracional constituyen verdaderos territorios; son la sombra de que son por-

tadoras una razón o una religión de circunstancia. Y cada visión del mundo descubre una mitología nueva, adaptada a su saber, pero que parece reproducir fielmente la antigua.

Imposible de situar, pues es la forma moviente de un espejismo siempre vivo, la mitología, no obstante, parece conservar un territorio inalienable: el mito, a la vez principio unitario y unidad elemental. No hay presencia más familiar, más obsesiva, desde que la figura del mito evoca una historia o un relato. Relato que habla el lenguaje de la interrogación o el del enfrentamiento, poco importa; sea normativo o rebelde,[16] coherente o no, se entiende que el mito cuenta una historia. Y, según unos, lo esencial reside en la historia que se cuenta, que, por lo tanto, sería fácil de disociar de su forma narrativa. De allí se cree poder concluir que ningún relato se presta más a la traducción y que las historias míticas o pertenecen al dominio de una gramática o se reducen a un conjunto de temas y se distinguen por el tipo de problemas planteados.[17] Según otros, semióticos más estrictos, el mito es un tipo de relato [18] que presenta las siguientes características lingüísticas: ni el yo ni el tú, sino el él; la tercera persona protagoniza los momentos de un drama en un relato diacrónico;[19] o incluso una estructura sintagmática regida por un antes y un después; relato cuyo desarrollo mantiene, pues, una relación esencial con la temporalidad. En estos mismos términos interpretaba ya Plotino los «mitos» que contara Platón: el *mythos* es un instrumento de análisis y de enseñanza que permite comprender, descomponiéndolas mentalmente, las nociones implicadas; separa en el tiempo las circunstancias del relato; distingue unos de otros los seres que se hallan confundidos y sólo se diferencian por el rango o el poder. El tiempo del mito —decía Plotino— es el imperfecto; el modo del universo sensible.[20] Lectura neoplatónica que Cassirer vuelve a encontrar cuando pide a Platón que sea el precursor de su lucidez: el mito es la lengua que permite expresar el mundo del devenir.[21] Entre la especulación y la acción: la semiverdad de los filósofos.[22] Pero otros, contemporáneos de la semiología, ¿no quieren convertir al mito en paradigma de lo intemporal, encontrar la presencia de los orígenes en el «Érase una vez...», fórmula en que se leería la forma simple de lo mitológico?

La ilusión mítica consigue hacer creer a los inventores modernos de la mitología que nada es más concreto, más real, más evidente que el mito. En la investigación sociológica lle-

vada a cabo en el país del *mûthos* por un sabio indígena, el mito, por el contrario, relata su diversidad y lo hace de manera tan completa que, a decir verdad, convierte todo en flecha. ¿No se dispersa entre el nombre propio y la epopeya, el proverbio y la teogonía, la fábula y la genealogía? La mitología, habitada por el *mûthos*, es un territorio abierto en donde todo lo que se dice en los diferentes registros de la palabra se encuentra a merced de la repetición que transmuta en memorable lo que ha seleccionado. Y el mito, lejos de conferir a la mitología la identidad que parece deberle, revela, yendo de un lugar a otro, que es un significante disponible. Hasta tal punto que Aristóteles, a mediados del siglo IV antes de nuestra era, puede echar mano de él en la *Poética* para definir lo que debe ser el alma de la tragedia: [23] la intriga, la «ordenación sistemática de los hechos en historia».[24] Desde el punto de vista de la poética aristotélica, el mito no es la historia que se ha contado, sino el producto de una construcción regulada. Un mito se modela; los hechos deben ser colocados unos junto a otros;[25] las acciones, dispuestas según lo verosímil o lo necesario;[26] la historia debe tener cierta longitud que la memoria pueda abarcar fácilmente.[27] La intriga debe estar compuesta de tal manera que, con independencia del espectáculo, aun sin verlos, «al aprehender los hechos que se producen, se sienta estremecimiento y piedad ante lo que sucede».[28] El efecto trágico nace del mito-intriga. Si al escuchar la historia de Edipo sentimos miedo y piedad, entonces la intriga es buena, está bien tramada, el autor de la tragedia la ha tratado con habilidad, como buen artesano. El mito es, por lo tanto, objeto de invención,[29] pero sobre un fondo de historias legadas por la tradición y de las que los poetas a veces registran todo lo que les llega, a veces seleccionan las de algunas familias, los átridas o los labdacidas.[30] Historias que sólo llegan a ser verdaderos «mitos», tal como lo entiende la *Poética*,[31] una vez que han sido convertidas en tragedias.

El interés por la intriga que Lévy-Bruhl, confiadamente, atribuía a la mitología de los griegos, tan cultivados que se habían vuelto insensibles a los peligros de la experiencia mística,[32] es, en realidad, en tanto que objeto teórico, un invento de Aristóteles cuando reflexiona sobre la naturaleza de la tragedia, y en absoluto sobre la esencia de una «mitología», inexistente a sus ojos. En tan escasa medida es entonces el «mito» módulo de un sistema de pensamiento autónomo, que

la misma palabra designa al mismo tiempo la ilusión de otros y la intriga de una historia. Y la incertidumbre se prolonga, puesto que en el siglo I antes de nuestra era, para un «crítico» como el gramático filólogo Asclepíades de Mirlea, los «mitos» son «relatos falsos», historias ficticias, pero que no conciernen a los dioses ni a los héroes, ni tampoco a los hombres ilustres cuyas historias están íntegramente clasificadas entre los «relatos verdaderos».[33] Después de la mitología viuda de mitos, he aquí «mitos» sin dioses y sin héroes.

Apelar, hoy o mañana, a lo que todo el mundo concuerda en denominar mito es confesar, con mayor o menor ingenuidad, una fidelidad insólita a un modelo cultural que apareciera en el siglo XVIII, cuando el conjunto de ideas recibidas sobre las divinidades del paganismo, entre Ovidio y Apolodoro, constituye el dominio de la *fábula*, cuyo conocimiento erudito y sabio se llama entonces *mitología*.[34] Pero no hay ningún episodio de esta larga historia que autorice a reconocer en el mito un género literario o un tipo de relato específico. Veneno soluble en las aguas de la mitología, el mito es una forma inhallable.[35] Parece, pues, osado haber pretendido tomarlo como objeto de un saber riguroso y haber anunciado su gramática desde las Indias occidentales.

¿Qué querría decir entonces una mitología sin mito? ¿Cómo salvar la «mitología» de lo observado, una vez desenmascarado el juego de espejos, de reflejos y de ilusiones en que se encuentra atrapado el saber sobre los mitos de lo que los antropólogos, según los ideólogos, llaman el observador? ¿Qué objeto se le puede asignar? ¿Un cierto saber,[36] maneras de pensar,[37] un modo particular de la actividad simbólica?[38] Evocar las «historias de la tribu» parece una manera amable de eludir la cuestión. «De Edipo, con que sólo pronuncie yo el nombre, se sabe todo lo demás; su padre Layo, su madre Yocasta, quiénes eran sus hijas y sus hijos, qué le acontecerá, qué ha hecho. Y lo mismo ocurre con Alcmeón, se le nombra y todos los niños exclaman de inmediato que, presa de locura, mató a su madre.»[39] Las historias que todo el mundo conoce ya, e historias fundamentales: en suma, la mitología «de las familias», que tendría su equivalente en cierta historia de Francia o de Inglaterra para los escolares de otrora.[40] No cabe duda de que todo el mundo las sabe de antemano porque son fundamentales; pero, además de ser este criterio impotente para nombrarlas, recurrir a ellas llevaría a reintroducir la categoría del mito apenas oculto tras el relato fundador. Tan

evidente es esto que una mitología sin relatos nos es impensable. Y sin embargo, el hombre que, hace ya muchos años, partió solo y descubrió la ciudad invisible que bautizó como «mitología» porque en su lengua carecía de una palabra más adecuada, no regresó con grandes y maravillosos relatos. En la ciudad que esperaba su regreso no contó la gesta de dioses eternamente jóvenes ni el nacimiento del cielo, la tierra y el mar. Ni el menor cuento de invierno, ni un solo «mitologema». Pero, de inmediato, todos los ancianos de más de sesenta años se pusieron a mitologizar y lo hicieron tan divinamente que los niños, encantados, fascinados, se quedaban a escucharlos y, poco a poco, entraron en la edad avanzada, mientras que, insensiblemente, los ancianos se volvían semejantes a niños. La peste había dejado desierta la urbe; la ciudad platónica se había salvado del mal desconocido que algunos, en voz baja, diagnosticaban como lo que en otros tiempos tormentosos espíritus avisados llamarían la «tradición interrumpida».

Se puede ser griego, y por lo tanto maestro del engaño, pero, por azar, descubrir una idea estimulante. Así, este modelo de tres generaciones en que se ahorra el término medio con un dispositivo del rumor encantador cuyo contenido y modos narrativos se borran ante principios, máximas y pensamientos inolvidables que alimenta en su seno, en su plenitud, una idea fiel al Bien y a lo Bello. Sueño de una tradición que debe transmitirse en virtud de «niños de edad avanzada», a través de una sola y la misma voz, de los antiguos a los más nuevos de los individuos vivos. Pero es también una figura de la mitología sin mitos, de la que es portadora una duración ideal: el tiempo homogéneo de tres generaciones. Es verdad que, según el modelo platónico, la temporalidad es abolida y la mitología resulta inmutable como sus mitólogos mismos. La palabra transmitida circularmente no debe modificarse, y, por otra parte, no puede hacerlo, pues el sistema platónico piensa firmemente la memoria en su relación con el Ser y el mundo de las ideas y hace de ella una actividad mental inaccesible al devenir y a la transformación. Ahora bien, es precisamente eso lo que falta en el modelo de Platón, lo que permitiría salvar una mitología exánime, vacía de sus mitos. En el espacio de dos otres generaciones, en las sociedades cuya cultura no se confía a uno ni a otro sistema de notación escrita, todo lo que se dice y se cuenta se somete a inevitables y continuas metamorfosis, sean cuales fueren

la autoridad y el número de los «administradores de la memoria». Palabras, relatos, historias, cada uno quita algún pequeño trazo y coloca otro, tal vez el más agradable —sugiere Fontenelle—, pero seguramente no con el fin de agregar lo «falso maravilloso» a lo ya falso. En los oídos de quienes lo confeccionan inconscientemente, lo memorable es necesariamente lo más verdadero. Lo inolvidable se produce espontáneamente, es decir, mediante un trabajo autónomo de la memoria de tres generaciones o más, confundidas en ese narrador ya anónimo que parece repetir la historia o decir la fórmula en la que cada uno se reconoce de inmediato. «Historias que nosotros no dejamos de volver a decir y que obtienen el acuerdo de todos», nos desliza una última vez en el oído el mismo griego. ¿No será la «mitología» ese inolvidable, llegado de la memoria ajena a los procedimientos de aprendizaje en que la escritura, junto con temas de pensamiento inéditos,[41] inventa la memorización mecánica y tan fiel en su palabra por palabra que lo esencial, lo que obtiene el acuerdo de todos, deba decirse necesariamente y producirse en otra parte? Sólo la memoria inventiva, hermana del olvido, podría salvar, quién sabe, la «mitología» o, por lo menos, sacarla del vagabundeo al que nosotros, otros griegos, con todo placer la hemos llevado en tan prolongadas lecturas.

Una última historia, en espera del teórico. Se cuenta que en Siracusa, en los suburbios de su ciudad, Hierón, el primero o el segundo, nadie lo sabe, había acondicionado un jardín magnífico, suntuoso. Le gustaba acudir allí a tratar sus asuntos. El jardín de Hierón se llamaba «Mito».[42] ¿Ironía referida a las audiencias que el príncipe acordaba a sus huéspedes? ¿O, banalmente, que ése era su locutorio, para conversar entre los manantiales, la sombra exquisita del árbol del incienso y los olores confundidos de la inocencia y la depravación? Sólo la miopía nos impide ver que el «paraíso» del rey de Siracusa hacía florecer en todas las estaciones la especie —¡que se ha vuelto inhallable!— que los graves observadores del hombre, embarazosamente preocupados por los escritos de ciertos botánicos, se obstinan en confundir con quién sabe qué hierbajos.

Érase una vez...

1. FONTENELLE, *De l'origine des fables*, 1724, ed. J. R. Carré, París, 1932, p. 11.
2. FONTENELLE, *op. cit.*, p. 33.
3. Las conversaciones con Dan Sperber me han ayudado en este proyecto, aun cuando ha quedado demasiado fáctico.
4. ARISTÓTELES, fr. 668, ed. Rose. No hubiera prestado atención a esta palabra sin la ayuda de Michel DE CERTEAU, *L'Invention du quotidien.* I. *Arts de faire*, París, 1980, p. 167.
5. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 8, 1074 *b*, 10-12; *Del cielo*, I, *e*, 270 *b*, páginas 19-20; *Meteorológicas*, I, 3, 339 *b*, p. 27; *Política*, VII, 9, 1329 *b*, p. 25.
6. ARISTÓTELES, *De la filosofía*, fr. 13, ed. Rose; 8 Walzer. Sobre la colecta de proverbios en la actividad enciclopédica de Aristóteles y su escuela, *cf.* K. RUPPRECHT, *s. v.* «Paroimiographoi», *Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft*, XVIII, 4 (1949), col. 1736-1738; R. WEIL, *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»*, París, 1960, pp. 141-144.
7. De lo cual habla Milan KUNDERA, *Le Livre du rire et de l'oubli*, trad. franc., París, 1979, p. 10.

I. Fronteras equívocas

1. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, París, 1958, p. 232 (es mío el subrayado de la palabra «lector»).
2. Tres obras de referencias: H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée des religions*[2], París, I y II, 1925; Jan DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo y Munich, 1961; B. FELDMANN y Robert D. RICHARDSON, *The Rise of Modern Mythology, 1680-1800*, Indiana University Press, 1972.
3. A. LANG, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, París, 1886, pp. 55-56.
4. P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*[3], París, 1884, VII-XXXVII. La misma problemática en M.-J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*[3], París, 1905, p. 34.
5. Fr.-MAX MÜLLER, *Nouvelles Leçons sur la science du langage*, trad. G. Harris y G. Perrot, II, París, 1868, p. 115, citado por A. LANG, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, París, 1886, pp. 20-21, a quien, al parecer, corresponde la última frase, al menos en la letra.
6. Son las palabras de FONTENELLE, *De l'origine des fables* (1724), ed. crítica de J. R. Carré, París, 1932, pp. 30-31. A. LANG, *Myth, Ritual and Religion*, Londres, 1887, II *(Appendix A)*, p. 321: «Los discípulos de Tylor (E. M.), Mannhardt, Gaidoz y los otros no parecen

sospechar que no hacen otra cosa que reeditar las opiniones del sobrino de Corneille.»

7. Se hace referencia a esto en ROCHEMONTEIX, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siècle*, París, 3 vol., 1895; G. CHINARD, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et XVIIIe siècle*, París, 1934; M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, París, 1975, pp. 215-248 («Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre: Léry»).
8. Yves D'ÉVREUX, *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragon ès années 1613 et 1614*, París, François Huby, 1615, pp. 105-106. Las investigaciones de Michel de Certeau («Récits de voyage anciens, XVIe/XVIIIe s. Archéologie du discours ethnographique», *Semiotica*, VII, 1973, 4, p. 373) descubren hoy al «salvaje, cuerpo de goce», como uno de los productos de este tipo de discurso.
9. J.-Fr. LAFITAU, *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*, París, 1724, 2 vols. *Cf.* en último lugar los análisis de G. TISSOT, «Joseph-François Lafitau: figures anthropologiques», *Sciences religieuses/Studies in Religion*, IV, 2, 1974/1975, pp. 93-107; y su tesis *Image et origine: Fondements du système de religion de Joseph-François Lafitau*, Ottawa, 1978.
10. M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, París, 1975, pp. 188-196.
11. M.-V. DAVID, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, 1965.
12. J.-Fr. LAFITAU, *op. cit.*, I, pp. 8-9.
13. J.-Fr. LAFITAU, *op. cit.*, II, pp. 154-157.
14. J.-Fr. LAFITAU, *op. cit.*, I, p. 138.
15. J.-Fr. LAFITAU, *op. cit.*, II, p. 157.
16. A lo sumo, la aflicción que hace sentir la degeneración de una antigua «tradición sagrada», de una «religión santa en su origen, santa antes de corromperse» (J.-Fr. LAFITAU, I, p. 8).
17. El «modernismo» de Lafitau, que afirman los folkloristas, los antropólogos y los historiadores de la antigüedad, desde hace unos cincuenta años, de Van Gennep a Brelich, se funda en varios malentendidos, de los cuales el de la *iniciación* es uno de los más fecundos; en efecto, central en las figuras jeroglíficas y misteriosas en que el misionero describe las huellas de la religión antigua y unánime, viene a prefigurar la «categoría» antropológica de *ritos de pasaje* y de *estados liminales* que utilizan nuestros contemporáneos.
18. *Cf.* lo que de ello dice J. R. Carré en la edición crítica de FONTENELLE, *De l'origine des fables*, 1932, pp. 81-82.
19. *Cf.* J. R. CARRÉ, *La Philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, París, 1932, F. E. MANUEL, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge-Mass., 1959.
20. FONTENELLE, *De l'origine des fables*, ed. J. R. Carré, pp. 12 y 30 (comentario, pp. 84-91).
21. FONTENELLE, *op. cit.*, pp. 31-32 (comentario, pp. 93-84).
22. J.-Fr. LAFITAU, *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*, París, 1724, II, p. 157.
23. FONTENELLE, *De l'origine des fables*, ed. J. R. Carré, p. 34.
24. FONTENELLE, *op. cit.*, p. 34.
25. FONTENELLE, *op. cit.*, p. 35.
26. FONTENELLE, *op. cit.*, pp. 13-14.

27. FONTENELLE, *op. cit.*, pp. 20-22: «los hombres, en cierta manera, han encontrado placer en engañarse a sí mismos (p. 20); como las historias de hechos verdaderos, mezcladas con esas falsas imaginaciones, tuvieron poco curso ... ya no se contaban hechos notables sin revestirlos de ornamentos que se había reconocido como adecuados para causar placer (p. 22)».
28. FONTENELLE, *op. cit.*, p. 34: «Cuando la poesía o la pintura las han utilizado [las fábulas] para presentar su espectáculo a nuestra imaginación, no han hecho más que restituirles sus propias obras.»
29. *Cf.* R. MAUZI, *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, París, 1960.
30. PANCKOUCKE, *Les Etudes convenables aux Demoiselles*, Lille, 1749, II, pp. 268-412. En su prefacio (pp. VIII y XIII), Panckoucke exige el aprendizaje de la mitología, junto con el de la poesía, la retórica, la geografía, la cronología y la historia. Para el abad BANNIER, *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, París, 1738-1740, pp. I-III, todo conspira para hacernos recordar esas antiguas ficciones, pero bajo los ornamentos que las acompañan encierran una parte de la historia de los primeros tiempos. El método es simple (I, pp. 16-17): cuando una fábula parece histórica, basta separar de ella lo sobrenatural que la acompaña. «Un Poeta que tiene acontecimientos para describir no los cuenta simplemente como un historiador, sino que mezcla en ello máquinas.»
31. *Cf.* J. STAROBINSKI, «Le mythe au XVIIIe siècle», *Critique*, núm. 366, nov., 1977, p. 977.
32. FONTENELLE, *De l'origine des fables*, ed. J. Carré, p. 11.
33. FONTENELLE, *op. cit.*, p. 32.
34. FONTENELLE, *op. cit.*, pp. 39-40: «Por tanto, no buscamos otra cosa en las fábulas que la historia de los errores del espíritu humano... No es una ciencia llenarse la cabeza con todas las extravagancias de los fenicios y los griegos; pero sí lo es el saber qué ha llevado a fenicios y griegos a esas extravagancias.»
35. R. SCHWAB, *La Renaissance orientale*, París, 1950, pp. 171-204.
36. M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, París, 1965, pp. 245-249; 292-313. *Cf.* R. H. ROBINS, *Brève Histoire de la linguistique, De Platon à Chomsky*, 1967, París (trad. franc.), 1976, pp. 137-205; M. DE CERTEAU, D. JULIA, J. REVEL, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, París, 1975.
37. M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, p. 299. *Cf.* también G. GENETTE, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, París, 1976, páginas 227-240.
38. A. SCHLEICHER, *Die darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft*, Weimar, 1863.
39. *Cf.* R. SCHWAB, *La Renaissance orientale*, París, 1950, pp. 198-202 (El lenguaje, arma de guerra. De Klaproth a Gobineau).
40. M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, p. 303: «En una lengua, el que habla, y que no deja de hablar en un murmullo que no se oye, pero del que sin embargo proviene todo el alboroto, es el pueblo.»
41. *Cf.* J. STAROBINSKI, «Le mythe au XVIIIe siècle», *Critique*, núm. 366, nov., 1977, p. 993.
42. *Cf.* D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, París, 1975.
43. *Cf.* M. DETIENNE, «Au commencement était le corps des dieux», *Critique*, núm. 378, nov., 1978, pp. 1054-1055.
44. A. LANG, *La mythologie*, trad. L. Parmentier, París, 1886, p. 55.

45. *La Civilisation primitive*[2], 1873, trad. franc. Brunet y Barbier, I-II, París, 1876.
46. Frédéric-Max Müller, *Collected Works*, Londres, 1898 y ss. (20 volúmenes). *Cf.* los análisis de H. Pinard de La Boullaye, *L'Étude comparée des religions*[3], París, I y II, 1925 (Index: *s. v.* Müller, Fr.-Max).
47. *La Science du langage*[3], trad. de G. Harris y G. Perrot, París, 1876. «La théorie de Max Müller» constituye el tema de un capítulo de A. Lang, *La Mythologie*, pp. 20-45.
48. *La Science du langage*[3], p. 469.
49. *La Science du langage*[3], p. 12.
50. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*[3], París, 1884, VII.
51. Fr.-Max Müller, *Über die Philosophie der Mythologie*, reimpresa en apéndice en Fr.-Max Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Estrasburgo, 1874, p. 316, citado por E. Cassirer, *Langage et mythe. À propos des noms des dieux*, 1924, trad. franc. Ole Hansen-Love, París, 1973, pp. 13-14.
52. *Cf.* E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 13-14.
53. St. Mallarmé, *Les Dieux antiques. Nouvelle Mythologie d'après George W. Cox* (1880)[10], París, 1952, p. 15.
54. St. Mallarmé, *op. cit.*, p. 4.
55. St. Mallarmé, *op. cit.*, p. 9.
56. Como lo explica el prefacio del editor de 1880 (XI-XVI). La obra está dedicada a Charles Seignobos, diputado de Ardèche: «Su viejo amigo. Stéphane Mallarmé.»
57. St. Mallarmé, *op. cit.*, p. 9.
58. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*[3], París, 1884, XIX.
59. M. Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, París, 1877, pp. 163-164.
60. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*[3], París, 1884, p. XXI. El contraste entre los dos temperamentos y las dos escuelas rivales se analiza en Fr.-Max Müller, *Nouvelles Leçons sur la science du langage*, t. II, París, 1868, pp. 248-249; 271-278.
61. A. Lang, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, París, 1886, pp. 36-38.
62. A. Lang, *op. cit.*, p. 58.
63. E. B. Tylor, *La Civilisation primitive*[3], 1873, trad. franc. P. Brunet y Ed. Barbier, París, 1876, I (cap. V: «Lenguaje emocional e imitativo», pp. 189-276), p. 274. *Cf.* R. R. Marett, *Tylor*, Nueva York, 1936.
64. E. B. Tylor, *op. cit.*, I, p. 347.
65. E. B. Tylor, *op. cit.*, I, p. 343.
66. E. B. Tylor, *op. cit.*, I, pp. 324-325.
67. E. B. Tylor, *op. cit.*, I, p 324.
68. E. B. Tylor, *op. cit.*, II, p. 574.
69. A. Lang, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, París, 1886, pp. 56-266.
70. A. Lang, *La Mythologie*[3], («Objeto de la mitología científica»).
71. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*[3], París, 1884, VII.
72. P. Decharme, *op. cit.*, VIII. En total acuerdo con M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*[2], París, 1905, p. 22, quien considera indispensable una separación neta entre la religión y la mitología. «Grave interrogación —escribe St. Mallarmé, *Les Dieux antiques. Nouvelle Mythologie d'après George W. Cox*, 1880[10], París, 1952, p. 13—, la que pregunta si la mitología es la *religión* de los antiguos. Sí: en tanto que una religión puede no proporcionar ciertas impresiones religiosas que sus adeptos se verán obligados

a tomar en otro sitio, en las máximas de los poetas, los filósofos, que tienen sobre la vida una influencia moral y sagrada que, en principio, no tiene la teogonía griega. Con la ayuda de la conciencia humana se formarán, de tal suerte, dos corrientes ideales diferentes: una, situada entre la religión y la fábula, es lo mitológico propiamente dicho; otra sería la que hoy llamaríamos simplemente lo religioso.»

73. P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*[3], París, 1884, XXXVII.
74. En *L'Étude comparée des religions*[3], t. I, París, p. 275, H. PINARD DE LA BOULLAYE felicita a K. Otfried Müller, el helenista, por haber visto «que mitología y religión son cosas distintas».
75. M.-J. LAGRANGE, *Étude sur les religions sémitiques*[2], París, 1905, pp. 2-40. Acerca de su lectura del «sacrificio» y su manera de declarar a los griegos inocentes de ritos «carnales y desagradables», *cf.* M. DETIENNE, «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice», en M. DETIENNE, J.-P. VERNANT *et alii*, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979, p. 31.
76. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 23 («la religión debe extraer su origen de ideas simples, accesibles a las inteligencias más primitivas»).
77. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 22.
78. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 23.
79. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 22.
80. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, pp. 28-30.
81. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 36. Queda por explicar, en el campo semítico, tanto el mito babilonio como su irracionalidad: si se inclina hacia lo obsceno (como otros), será porque en esa cultura se creía que los «ritos obscenos» procuraban la fecundidad (p. 40).
82. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-IV, Münster-en-W., 1912-1935. De esta larga investigación, así como del lugar que ocupa en las investigaciones de sus contemporáneos, el autor ha hecho una exposición sintética: *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, París, 1931. Su teoría triunfó en Roma, en las universidades católicas, hasta la década del sesenta.
83. W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion, Les théories et les faits*, París, 1931, pp. 323-346.
84. W. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 348.
85. W. SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 352-355.
86. A. E. JENSEN, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, 1951, trad. M. Metzger y J. Goffinet, París, 1954, pp. 118-120.
87. W. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 355.
88. A. LANG, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, París, 1886, pp. 3-5 («Objeto de la mitología científica»).
89. A. LANG, *La Mythologie*, pp. 55-226.
90. W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, París, 1931, pp. 219-234, ha seguido la evolución de A. Lang en sus obras aparecidas entre 1901 y 1906: *Magic and Religion*, Londres, 1901; *Myth, Ritual and Religion*[2], Londres, 1901; *Custom and Myth*[2], Londres, 1904.
91. E. B. TYLOR, *La Civilisation primitive*[2] (1873), trad. franc. P. Brunet y Ed. Barbier, I, p. 363.
92. Como el historiador de hoy de quien habla M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, París, 1975, p. 91.
93. E. B. TYLOR, *La Civilisation primitive*[2], 1873, I, pp. 363-364.
94. E. B. TYLOR, *op. cit.*, I, p. 363.

95. E. B. TYLOR, *op. cit.*, I, p. 325.
96. E. B. TYLOR, *op. cit.*, p. 581. Subrayamos el verbo *pasar*.
97. E. B. TYLOR, *op. cit.*, II, p. 581.
98. E. B. TYLOR, *op. cit.*, II, p. 580.
99. E. B. TYLOR, *op. cit.*, II, p. 574.
100. *Cf.* las observaciones de G. W. STOCKING, Jr., *s. v.* TYLOR (E. B.), en *International Encyclopedia of Social Sciences*, 16, 1968, pp. 170-177.

II. Por la boca y por el oído

1. *Preface to Plato*, Harvard, 1963; «Prologue to Greek Literacy», *University of Cincinnati Classical Studies, Semple Lectures*, vol. II, Oklahoma, 1973, pp. 1-59; «The Preliteracy of the Greeks», *New Literary History*, Universidad de Virginia, VII, núm. 3, 1977, pp. 369-391; «The Alphabetization of Homer», en *Communication Arts in the Ancient World*, ed. E. A. Havelock y J. P. Hershbell, Nueva York, 1978, pp. 3-21; *The Greek Concept of Justice. From its Shadows in Homer to its Substance in Plato*, Harvard, 1978; *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, 1974, trad. franc. E. Escobar Moreno, París, 1981.
2. M. PARRY, *The Making of Homeric Verse*, ed. A. Parry, Oxford, 1971; G. S. KIRK, *Homer and the oral Tradition*, Cambridge, 1976; J. SVENBRO, *La Parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund, 1976, pp. 11-45; *Oral Literature and the Formula*, ed. B. A. Stolz y R. S. Shannon III, Ann Arbor, 1976, con las contribuciones de Joseph A. RUSSO, «Is "Oral" or "Aural" Composition the Cause of Homer's Formulaïc Style?», pp. 31-54; de Gregory NAGY, «Formula and Meter», pp. 239-260; de Ruth FINNEGAN, «What is Oral Literature anyway? Comments in the Light of some African and Other Comparative Material», pp. 127-166. *Cf.* L. E. ROSSI, «I poemi omerici come testimonianza di poesia orale», en *Storia e civiltà dei Greci*, I, 1, Milán, 1978, pp. 73-147.
3. *Cf.* J.-P. VERNANT, «Image et apparence dans la théorie platonicienne de la "mimésis"», *Journal de psychologie*, 1975, 2, pp. 133-160 (en particular, 146-152), recogidas en *Religions, histoires, raisons*, París, 1979, pp. 105-137.
4. Según la expresión de Joseph A. RUSSO, en *Oral Literature and the Formula*, ed. B. A. Stolz y R. S. Shannon, III, Ann Arbor, 1976, pp. 41-42 (From Oral to Aural).
5. *Cf. infra*, pp. 105-128.
6. *Las leyes*, III, 680 *d*, 3.
7. *La república*, III, 411 *a*, 6-8.
8. *Cf. infra*, pp. 83-88.
9. M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, 1967², París, 1979, pp. 9-27; Zs. RITOÓK, «Die Homeriden», *Acta antiqua Academiae Scientiarum hugaricae*, 18, 1-2, 1970, pp. 1-29; W. BURKERT, «Die Leistung eines Kreophylos. Kreophyleer, Homeriden und die archaische Heraklesepik», *Museum Helveticum*, 1972, páginas 74-85.
10. Es lo que algunos llaman, sin razón, «pensamiento mítico». Por ejemplo, J. BOLLACK, P. JUDET DE LA COMBE, H. WISMANN, *La Réplique de Jocaste* (*Cahiers de philologie*, 2), Lille, 1977, 92. *Cf. infra*, pp. 129-152.

11. Sobre la «tradición homérica», sus juegos de alusión y de referencias internas, sus sistemas de remisiones de un canto a otro, *cf.* Gr. NAGY, *The Best of the Achaeans. Studies of the Hero as Reflected in the Archaïc Forms of Greek Poetry*, Baltimore, 1979; y sobre un punto preciso de «intertextualidad» entre *La Odisea* y *La Ilíada*, P. PUCCI, «The Song of the Sirens», *Arethusa*, 12, 2, 1979, pp. 121-132.
12. *La Ilíada*, I, pp. 268; 403; 590-594.
13. Para el período comprendido entre el siglo VIII y el V, *cf.* G. L. HUXLEY, *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, Londres, 1969.
14. En las condiciones sociales cuyo análisis acaba de renovar Gr. NAGY en *The Best of the Achaeans, Studies of the Hero as Reflected in the Archaïc Forms of Greek Poetry*, Baltimore, 1979.
15. M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, Nueva York, 1954, que citamos de la versión francesa (nueva, revisada y aumentada) de Claude Vernant-Blanc y Monique Alexandre, *Le Monde d'Ulysse*, París, 1978.
16. *Le Monde d'Ulysse*, pp. 23-24.
17. *Ibid.*, pp. 27-28.
18. *Ibid.*, p. 58.
19. *Le Monde d'Ulysse* (Apéndice I. «Regreso al mundo de Ulises»), p. 178: «Yo soy historiador; por tanto, el interés profesional que deposito en *La Ilíada* y *La Odisea* tiene que ver con la utilidad de estas obras como instrumentos, como documentos, para el estudio de la edad de bronce, de los siglos oscuros y de la historia de la Grecia arcaica.» Soldado de la historia que se limita a cumplir con su deber.
20. *Le Monde d'Ulysse*, p. 221: «La guerra de Troya de Homero, sugerimos, debe ser eliminada de la *historia* de la Grecia de la edad de bronce.» Finley es quien subraya la palabra en la frase que pone fin al «regreso al mundo de Ulises».
21. *Le Monde d'Ulysse*, p. 58.
22. Los últimos son más resistentes: *Le Monde d'Ulysse*, páginas 192-198.
23. Para la tesis «micénica», *cf.* en último término R. HOPE SIMPSON y J. F. LAZENBY, *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*, Oxford, 1970, pp. 154-155. Mientras que la otra tesis es defendida por A. GIOVANNINI, *Etude historique sur les origines du Catalogue des vaisseaux*, Berna, 1969, p. 58 y, con ciertas reservas, por G. NACHTERGAEL, «Le catalogue des vaisseaux et la liste des théorodoques», *Mélanges Cl. Préaux*, Bruselas, 1975, pp. 44-45.
24. *Le Monde d'Ulysse*, p. 58: «un mundo histórico y no un universo de ficción».
25. *Cf. Le Monde d'Ulysse*, p. 105.
26. *Ibid.*, p. 27.
27. *Le Monde d'Ulysse*, p. 57; 192 («El punto decisivo es más bien que el modelo sea coherente al respecto, lo cual elimina la afirmación común según la cual lo que encontramos en los poemas es o bien una ficción ... o bien el resultado de una mezcla de elementos de épocas diferentes»).
28. *Le Monde d'Ulysse*, p. 34.
29. Así, por ejemplo, P. VIDAL-NAQUET, «L'*Iliade* sans travesti», en un prefacio a *La Ilíada*, París, 1975 (colección «Folio»), p. 21. Este

prefacio toma sus distancias en relación con la interpretación histórica de Finley, pp. 14-17.

30. *Cf. Le Monde d'Ulysse*, p. 120.
31. *Cf.* el análisis de *La Ilíada*, canto por canto, que hace y cuenta Paul MAZON, en *Introduction à l'Iliade* (con la colaboración de P. Chantraine, P. Collart y R. Langumier), París, 1948, pp. 137-230.
32. No es posible la comparación con los documentos escritos en el caso de *La Ilíada* y *La Odisea*, mientras que sí lo es, por ejemplo, en el caso de *La Chanson de Roland* (*cf. Le Monde d'Ulysse*, p. 56), sobre el cual se puede leer una actualización de M. ROUCHE, «Roland à Ronceveaux», *L'Histoire*, 3, julio-agosto de 1978, pp. 73-75. No se dispone de medios de control. El propio Finley lo reconoce. Pero, al parecer, el deseo de hacer historia es más irrefrenable justamente por eso.
33. El «control» es un argumento cuya debilidad no desconoce Finley (*Le Monde d'Ulysse*, pp. 186-187), pero que utiliza a fin de conciliar en su lectura la fidelidad a un modelo social y la presencia tanto de arcaísmos como de anacronismos. Pero, ¿qué puede significar que un auditorio exija la verosimilitud? Con toda seguridad, algo distinto de lo que entendía Aristóteles.
34. H. M. CHADWICK, *The Heroic Age*, Cambridge, 1912, pp. 432 y 458.
35. *Le Monde d'Ulysse*, p. 54.
36. *Cf.* J. SVENBRO, *Le Parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund, 1976, p. 27. Si bien Svenbro insiste muy justamente en la realización de cada recitación, sociologiza radicalmente el «control social», al punto de ver en la Musa una interpretación colectiva, por cierto religiosa, pero que permite al poeta comprender «su función en el grupo, su facultad de anticipar, su sensibilidad a los matices más sutiles —competencia, precisamente, de la que no podría jactarse» (p. 34). La Musa, hija de la Memoria, sería el control social interiorizado por el aedo en su actividad poética.
37. *Le Monde d'Ulysse*, p. 120.
38. «Es más que probable que *La Ilíada* y *La Odisea*, bajo su forma actual, hayan sido compuestas por escrito, y no oralmente» (*Le Monde d'Ulysse*, p. 35). La primera versión francesa (1969) decía: «Hasta es posible» (p. 28).
39. *Cf.* A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*[8], París, 1960, *s. v.* coherencia.
40. *Cf.* Tz. TODOROV, *Théories du symbole*, París, 1977, pp. 211-219.
41. Homero ha entrevisto, antes de que lo descubriera Sócrates, que el hombre es «ese ser que a una pregunta racional puede dar una respuesta racional» (Cassirer, citado por FINLEY, *Le Monde d'Ulysse*, p. 27).
42. E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Oxford, 1963, p. 118.
43. E. A. HAVELOCK, *op. cit.*, p. 61 y ss.
44. E. A. HAVELOCK, «Prologue to Greek Literacy», *University of Cincinnati Classical Studies. Semple Lectures*, vol. II, Oklahoma, 1973, pp. 1-59.
45. E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Oxford, 1963, cap. IV: «The Homeric Encyclopedia.»
46. PLATÓN, *La república*, X, 598 *e*, 1; 599 *c*, 6 *d*, 1.
47. E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Oxford, 1963, p. 119.
48. E. A. HAVELOCK, *op. cit.*, pp. 141-142.

49. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, 1941, Francfort[4], 1970, p. 279. El mismo elogio de Homero, pero esta vez a escala de la humanidad universal, se halla en W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec* (trad. franc.), I, París, 1964, pp. 64-68 (ed. orig., Cambridge, 1945).
50. M. Lejeune, «La diffusion de l'alphabet», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1966, pp. 505-511, y en particular 506.
51. V. Segalen, *Les Immémoriaux* (1907), París, 1956.
52. La historia ha sido escrita por el primer misionero-impresor de las islas de la Sociedad, W. Ellis, *Polynesian Researches, during a Residence of nearly eight Years in the Society and Sandwich Islands*, Londres, 1829, I y II. *Cf.* G. Duverdier, «La pénétration du livre dans une société de culture orale: les cas de Tahiti», *Revue française d'histoire du livre*, 1971, pp. 27-49.
53. Moerenhout, *Voyages aux îles du grand Océan*, París, 1837, I, p. 393.
54. Sobre los problemas de alfabetización y de penetración de lo escrito, *cf. Literacy in Traditional Societies*, ed. J. Goody, Cambridge, 1968; Fr. Furet y J. Ozouf, «Trois siècles de métissage culturel. En France, XVIIe-XIXe», *Annales E. S. C.*, 1977, pp. 488-502; *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, París, 1977; R. Chartier, «L'entrée de l'écrit», *Critique*, núm. 377, 1978, pp. 973-983; *Id.*, «L'ancien régime typographique», *Annales E. S. C.*, 1981, pp. 191-209. *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna. Guida storica e critica*, ed. A. Petrucci, Bari, 1977.
55. W. Ellis, *Polynesian Researches during a Residence of nearly eight Years in the Society and Sandwich Islands*, Londres, 1829, I, página 452: «Para civilizar a un pueblo, es menester ante todo que haya sido cristianizado.»
56. G. Duverdier, «La pénétration du livre dans une société de culture orale: le cas de Tahiti», *Revue française d'histoire du livre*, 1971, p. 42.
57. G. Duverdier, *art. cit.*, p. 40.
58. G. Duverdier, *art. cit.*, p. 39.
59. G. Duverdier, *art. cit.*, p. 41.
60. *Cf.* J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, pp. 40-45.
61. Cl. Préaux, «Du "lineaire B" créto-mycénien aux ostraca grecs d'Égipte», *Chronique d'Égypte*, 34, 1959, pp. 79-85.
62. No son escribas profesionales, según J.-P. Olivier, *Les Scribes de Cnossos*, Roma, 1967.
63. Cuya lista crítica se encuentra en J. Labarbe, «Les premières démocraties de la Grèce antique», *Bulletin de l'Académie Royal de Belgique, Cl. des Lettres, Sciences morales et politiques*, 1972, pp. 223-254.
64. *Cf.* Ed. Will, «La Grèce archaïque», en *Trade and Politics in the Ancient World* (II conférence internationale d'histoire économique), I, París, 1965, pp. 85-86.
65. Fr. 24, 18-20, ed. Diehl. Los pastores de las montañas, sobrevivientes del diluvio, no conocen «legisladores», pues en esos primeros tiempos aún no existe la escritura (Platón, *Las leyes*, III, 680 *a*, 5).
66. M. Lejeune, «La diffusion de l'alphabet», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1966, p. 510.

67. M. LEJEUNE, *art. cit.*, p. 510. *Cf.* p. 507.
68. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*[4], Leipzig, 1915, I, pp. 1-15.
69. *Cf.* Fr. A. G. BECK, *Greek Education. 450-350 B. C.*, Londres, 1964, pp. 72-146; F. D. HARVEY, «Literacy in the Athenian Democracy», *Revue des études grecques*, 79, 1966, pp. 629-633.
70. Mientras que el teatro incumbe a la ciudad, la escuela corresponde al mundo privado, no al público, es decir, no al político: D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Nápoles, 1979, p. 65.
71. E. POSNER, *Archives in the Ancient World*, Harvard, 1972, pp. 91-118. *Cf.* G. BUSOLT y H. SWOBODA, *Griechische Staatskunde*[3], Munich, II, 1926, pp. 1037-1040.
72. ARISTÓTELES, *Política*, VI, 1321 *b*, 34-40; VII, 11, 1331 *b*, 7-12.
73. E. POSNER, *ibid.*
74. PLATÓN, *Fedro*, 257 d, 5-8.
75. EURÍPIDES, *Las suplicantes*, 438-439. *Cf.* M. DETIENNE, «Espace et temps dans la cité, la littérature et les mythes grecs», en *Revue de synthèse*, 57-58, 1970, pp. 70-72.
76. *Cf.* D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Nápoles, 1979, p. 53 y N. LORAUX, *L'Invention d'Athènes*, 1981, pp. 180-182.
77. ESQUILO, *Las suplicantes*, 434-435.
78. ESQUILO, *ibid.*, 946-949.
79. Tablillas para escribir la minuta y rollos de papiros que sería el documento de archivo. *Cf.* E. G. TURNER, «I libri nell'Atene del V e IV secolo a.C.» (versión revisada y aumentada de *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries*, Londres, 1952), en *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, ed. G. Cavallo, Bari, 1975, p. 10. Sobre los procedimientos de escritura «pública» —dibujar, grabar, pintar a fin de hacer *legibles* las letras—, *cf.* las observaciones de J. y L. ROBERT, Bulletin épigraphique (*Revue des études grecques*), 1974, 26, 27; 1978, p. 13.
80. *Cf. e. g.* R. WEIL, «Les documents dans l'oeuvre de Thucydide», *L'Information littéraire*, 26, 1974, p. 31.
81. *Cf.* M. I. FINLEY, *Les Premiers Temps de la Grèce: l'âge du bronze et l'époque archaïque* (1970), trad. franc. Fr. Hartog, París, 1973, p. 108.
82. M. LEJEUNE, «La diffusion de l'alphabet», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1966, p. 510.
83. R. BOGAERT, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leyden, 1968, pp. 376-384.
84. *Cf.* L. GERNET, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, París, 1955, pp. 191-193. Los reconocimientos de deudas, grabados en plomo en Corcira, hacia el 500 a.C., con los nombres de los acreedores, los deudores, los testigos y las sumas en cuestión, tal vez correspondan a préstamos marítimos: P. CALLIGAS, «An Inscribed Lead Plaque from Korkyra», *Annual of the British School at Athens*, 66, 1971, pp. 79-93 (*cf.* J. y L. ROBERT, «Bulletin épigraphique», *Revue des études grecques*, 1973, p. 230); B. BRAVO, «Une lettre sur plomb de Bezegan: colonisation et modes de contact dans le Pont», *Dialogues d'histoire ancienne*, I, 1974, pp. 111-187.
85. M. I. FINLEY, «Censura nell'antichità classica», *Belfagor*, 1977, página 613.
86. JENOFONTE, *Anábasis*, VII, 5, 13-14 (*pollà dè bibloi gegramménai*). Testimonio siempre redescubierto, desde H. ALLINE, *Histoire du*

texte de Platon, París, 1915, p. 12 y n. 1, hasta B. GENTILI, *Lo spettacolo nel mondo antico*, Bari, 1977, 6, n. 16, pasando por P. MAZON, *Introduction à l'Iliade*, París, 1948, 277, n. 1; T. KLEBERG, *Bokhandel och bokförlag i antiken*, Estocolmo, 1962 (trad. ital. E. Livrea en *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, ed. G. Cavallo, Bari, 1975, p. 30); A. DAIN, «L'écriture grecque du VIIIe siècle avant notre ère à la fin de la civilisation byzantine», en *L'Ecriture et la psychologie des peuples (Centre international de synthèse)*, París, 1963, pp. 174-175.

87. *Cf.* D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Nápoles, 1979, pp. 52-87.
88. *Cf. infra*, pp. 93-98.
89. E. G. TURNER, «I libri nell'Atene del V e IV secolo a.C.», en *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, ed. G. Cavallo, Bari, 1975, p. 18; PLATÓN, *Apología*, 26 *d*, 10 *e*, 1. Sobre las formas literarias de los discursos filosóficos, *cf.* H. CHERNISS, *Selected Papers*, ed. L. Tarán, Leyden, 1977, pp. 14-35.
90. En «Censura nell'antichità classica» (*Belfagor*, 1977, pp. 612), Finley, que compara la circulación de escritos en la antigüedad con una especie de *samizdat* (p. 607), evoca el caso de Eurípides, el más letrado de los trágicos, pero cuyas obras circulan de boca en boca, aprendidas y recitadas de memoria; muchos atenienses, prisioneros de los siracusanos en 413, debieron su libertad a tiradas de Eurípides con las que podían deleitar a sus amos (PLUTARCO, *Nicias*, 29, 2-5).
91. *Cf.* L. CANFORA, «Storici e società ateniense», en *Erodote, Tucidide, Senofonte. Letture critiche* (a cargo de L. Canfora), Milán, 1975, pp. 24-26; «Dalla logografia ionica alla storiografia attica», en *Storia e civiltà dei Greci*, II, 3, Milán, 1979, pp. 355-364; A. MOMIGLIANO, «The Historians of the Classical World and their Audiences: some Suggestions», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere e Filosofia*, 1978, pp. 59-75; B. GENTILI y G. CERRI, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Roma, 1975; pp. 19-45; D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Nápoles, 1979, pp. 67-74.
92. La lectura silenciosa es la excepción y lo insólito: B. M. W. KNOX, «Silent Reading in Antiquity», *Greek Roman and Byzantine Studies*, 1968, pp. 421-435. *Cf.* P. CHANTRAINE, «Les verbes signifiant "lire"», *Mélanges H. Grégoire*, Bruselas, II, 1950, pp. 115-126; R. WEIL, «Lire dans Thucydide», *Mélanges Cl. Préaux*, Bruselas, 1975, pp. 162-168.
93. Carácter extraño del intelectual con un libro en la mano y, además, leyendo para sí mismo: ARISTÓFANES, *Ranas*, pp. 52-53; 1114 (*cf.* L. WOODBURY, «Aristophanes' Frogs and Athenian Literacy: Ran. 53-53, 1114», *Transactions of the American philological Association*, 106, 1976, pp. 349-357).
94. *Cf.* B. GENTILI, *Introduzione*, en E. A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it., Bari, 1973, V-XL.
95. A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la parole*, II, *La mémoire et les rythmes*, París, 1965, pp. 22-34; *La Mémoire sémantique*, ed. St. Ehrlich y E. Tulving *(Bulletin de psychologie de l'université de Paris)*, París, 1976; M. PIATELLI-PALMARINI, «L'entrepôt biologique et le démon comparateur», en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 15 *(Mémoires)*, 1977, pp. 105-123.

96. E. BERNHEIM, *Einleitung in die Geschichtswissenschaft*, Leipzig, 1889; J. VANSINA, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, 1961.
97. «La tradition, chaîne de témoignages»: J. VANSINA, *op. cit.*, páginas 22-45.
98. «Le témoignage, mirage de la réalité». J. VANSINA, *op. cit.*, pp. 69-96.
99. J. VANSINA, *op. cit.*, 8. *Cf.* 98-100: cómo detectar los rumores falsos.
100. I. MEYERSON, «Le temps, la mémoire et l'histoire», *Journal de psychologie*, 1956, pp. 333-354.
101. Otras propuestas en J. VANSINA, «Once Upon a Time: Oral Traditions as History in Africa», *Daedalus*, 2, 1971; C. H. PERROT y E. TERRAY, «Tradition orale et chronologie», *Annales E. S. C.*, 1977, páginas 326-331.
102. Fr. C. BARTLETT, «Psychology in Relation to the Popular Story», *Folklore*, 1920, pp. 264-293; *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge, 1923; *Remembering*, Cambridge, 1932; «Some Experiments on the Reproduction of Folk-stories», recogidos en A. DUNDES, *The Study of Folklore*, Nueva York, 1965.
103. J. GOODY e I. WATT, «The Consequences of Literacy», *Comparative Studies in Society and History*, 1963, pp. 304-345, recogidas en *Literacy in Traditional Societies*, ed. J. Goody, Cambridge, 1968, páginas 27-68; «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la tranmission du Bagré», *L'Homme*, 1977, 1, pp. 29-52; *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977 (trad. franc. I. Bazin y A. Bensa, bajo el título *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, París, 1979).
104. M. MAUSS, *Oeuvres*, III, París, 1969, pp. 328-338 (= *Fragment d'un plan de sociologie général descriptive*, 1934).
105. M. MAUSS, *op. cit.*, pp. 336. Para el mundo indoeuropeo, G. Dumézil ha insistido siempre en el papel eminente que desempeñaron cuerpos sacerdotales poderosos, que se ocupaban de mantener la tradición, transmitir el *corpus* ideal de mitos, rituales, vocablos y expresiones sagradas, a los que el autor llama «administradores de la memoria y del pensamiento colectivos» (*Heur et malheur du guerrier*, París, 1969, pp. 48-50).
106. M. MAUSS, *Oeuvres*, III, pp. 144; 311.
107. M. MAUSS, *Oeuvres*, II, pp. 269-272 (= *Introduction aux mythes*, 1903); II, pp. 209-211 (= *L'art et le mythe d'après M. Wundt*, 1908).
108. M. HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, París, 1925; *La Mémoire collective*, París, 1950, en particular, p. 78. *Cf.* las observaciones de I. MEYERSON, «Le temps, la mémoire et l'histoire», *Journal de psychologie*, 1956, p. 336.
109. *Cf.* P. MERCIER, «Histoire et légende: la bataille d'Ilorin», *Notes africaines*, 47, 1950, pp. 92-95.
110. J. GOODY e I. WATT, «The Consequences of Literacy», p. 307 (= *Literacy in Traditional Societies*, ed. J. Goody, pp. 30-31).
111. L. BOHANNAN, «A Genealogical Charter», *Africa*, 23, 1952, pp. 301-315. *Cf.* J. GOODY e I. WATT, «The Consequences of Literacy», páginas 309-311 (= *Literacy in Traditional Societies*, ed. J. Goody, pp. 32-34).
112. M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, París, 1947, p. 97.
113. M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, París, 1947, p. 97; R. FINNEGAN, *Oral Poetry. Its Nature, Significance and Social Context*, Cambrid-

ge, 1977, pp. 102-109; J. DOURNES, *Le Parler des Joraï et le style oral de leur expression (Publications de la Société des Orientalistes de France)*, París, 1977, p. 176.

114. J. GOODY, *La Raison graphique*, París, 1979, pp. 204-209.
115. J. GOODY, «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagré», *L'Homme*, 1977, pp. 29-52. A pesar de un aparato semiótico muy nutrido, se encontrará un intento de análisis de *corpus* «abierto» en R. MAYER, *Les Transformations de la tradition narrative à l'île Wallis (Uvea)*, *Publications de la société des Océanistes*, núm. 38, París, 1976.
116. Como dice, sin más, Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, París, 1973, p. 78.
117. Aristóteles será el primero en llamar *mythos* a esta intriga, en la *Poética*; *cf.* J. BOMPAIRE, «Le mythe selon la *Poétique* d'Aristote», en *Formation et survie des mythes*, París, 1977, pp. 31-36.
118. L. RENOU, *Sanscrit et culture*, París, 1950, pp. 34-39. *Cf.* las observaciones de P. KIPARSKY, «Oral Poetry: some Linguistic and Typological Considerations», en *Oral Literature and the Formula*, ed. B. A. Stolz y R. S. Shannon III, Ann Arbor, 1976, pp. 100-103.
119. *Cf.* J. FILIOZAT, «Les écritures indiennes. Le monde indien et son système graphique», en *L'Ecriture et la psychologie des peuples (Centre international de synthèse)*, París, 1963, pp. 147-166.
120. R. JAKOBSON y P. BOGATYREV, *Le Folklore, forme spécifique de la création* (1929), recogido en R. JAKOBSON, *Questions de poétique* (trad. bajo la dirección de Tz. Todorov), París, 1973, pp. 59-72.
121. *Cf.* H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception* (trad. franc. Cl. Maillard), París, 1978.
122. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, IV: *l'Homme nu*, París, 1971, página 560. Y los desarrollos de D. SPERBER, *Le Structuralisme en anthropologie* (1968)², París, 1973, pp. 114-116; *Le Symbolisme en général*, París, 1974, pp. 90-94.

III. La ilusión mítica

1. S. MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel settecento* (1970)², Bari, 1978; J. COPANS y J. JAMIN, *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, París, 1978, pp. 127-169: «Considerations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages», por Joseph-Marie de Gérando.
2. J. COPANS y J. JAMIN, *op. cit.*, p. 151.
3. J. COPANS y J. JAMIN, *op cit.*, p. 166.
4. J. COPANS y J. JAMIN, *op. cit.*, pp. 165-166.
5. J. COPANS y J. JAMIN, *op. cit.*, p. 166.
6. J. COPANS y J. JAMIN, *op. cit.*, p. 169.
7. Así razona Jan Vansina en 1960 (*cf. supra*, p. 49).
8. *Cf. supra*, pp. 11-33.
9. Tan discreta en la literatura de la Sociedad de los Observadores del Hombre.
10. A. LANG, *Mythes, cultes et religions*, 1889, trad. franc. L. Marillier y A. Dirr, París, 1896, p. 13. *Cf. Id.*, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, París, 1886, pp. 8-9.

11. A. LANG, *Mythes, cultes et religions*, 1889, trad. franc. L. Marillier y A. Dirr, París, 1896, p. 5.
12. «Los griegos se escandalizan ante los mitos que chocan profundamente al sentimiento religioso al mismo tiempo que a la razón, al atribuir a los dioses acciones absurdas y obscenas, y hasta una naturaleza contradictoria con lo que la humanidad piensa de lo divino»: M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*², París, 1905, p. 30.
13. *Cf. infra*, pp. 83 y ss.
14. Puntos de referencia en E. HOFFMANN, *Qua ratione epos, mythos, ainos, logos et vocabula ab eisdem stirpibus derivata in antiquo Graecorum sermone (usque ad annum fere 400) adhibita sint*, Diss. Göttingen, 1922; H. FOURNIER, *Les Verbes «dire» en grec ancien*, París, 1946; L. MÜLLER, *Wort und Begriff Mythos im klassischen Griechisch*, Diss. Hambourg, 1953 (copia dactilografiada que he podido leer gracias a la atención de Br. Snell); K. KERÉNYI, «Qu'est-ce que la mythologie?», en K. KERENYI, *La Religion antique. Ses lignes fondamentales*, trad. Y. Le Lay, Ginebra, 1957, pp. 17-42.
15. *Poetae melici graeci*, ed. D. L. Page, 1962, p. 353 = F. 21 B Gentili, 1958. El mejor comentario en G. PERROTTA y B. GENTILI, *Polinnia. Poesia greca arcaica*², Mesina-Florencia, 1965, pp. 230-231. Sobre las formas de la tiranía en Samos, y la cronología de «Polycrate»: J. P. BARRON, «The Sixth-Century Tyranny at Samos», *Classical Quarterly*, 14, 1964, pp. 210-224.
16. *Fragmente der griechischen Historiker (= FGrHist)*, 544 F 1, Jacoby.
17. En lo que el poeta de Samos se diferencia del historiador S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*², I, Bari, 1966, pp. 155-156.
18. *Heródoto*, III, 44-45.
19. Sugestión de P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, III, París, 1968, p. 719.
20. Sobre la *stásis*, *cf.* N. LORAUX, «L'oublie dans la cité», en *Le Temps de la réflexion*, I, París, 1980, pp. 222-242.
21. ESQUILO, *s. v. mútharchoi.*
22. *La Iliada*, IX, 443.
23. *Cf.* É. BENVENISTE, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, París, 1948, pp. 52-54.
24. JENÓFANES, F. 1, 13-14, Diels-Kranz. *Cf.* M. MARCOVICTH, «Xenophanes on Drinking-Parties and Olympic Games», *Illinois Classical Studies*, III, 1978, pp. 1-6. Pero nada autoriza a distinguir en el «himno» al dios, como sugiere M. Marcovitch (p. 9), entre el *mythos* que sería el contenido, y el *lógos*, expresión verbal.
25. JENÓFANES, F. 1, 21-22.
26. PARMÉNIDES, F. 8, 1-2; 50-51, Diels-Kranz.
27. EMPÉDOCLES, F. 17, 14, Diels-Kranz.
28. EMPÉDOCLES, F. 23, 9-11. Sobre la dificultad para separar netamente el *mythos* del *lógos* en la obra de Empédocles, *cf.* M. SIMONDON, «La muse d'Empédocle. Patronage mythique des formes de savoir», en *Formation et survie des mythes*, París, 1977, pp. 21-29.
29. ESQUILO, F. 231, Mette.
30. HERÓDOTO, II, 134 y 143.
31. HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 106. Es aquí, en torno al sutilísimo deslizamiento entre el *lógos* y el «mito», donde, desde hace

más de tres cuartos de siglo, se intercambian entre intérpretes modernos los discursos sobre la lógica del pensamiento mítico o sobre las relaciones entre el pensamiento filosófico y racional y su figura opuesta que se abre sobre una mitología habitada por el origen.

32. *Alathès lógos*: PÍNDARO, *Olímpicas*, I, 45. Píndaro designa explícitamente su canto y su elogio al vencedor con la palabra *lógos* (*Olímpicas*, I, 45; VII, 38; IX, 54; *Píticas*, II, 123; *Nemeas*, I, 51-52; III, 49; IV, 51; 116) cuya función es ora el Elogio, ora el Insulto, sobre el horizonte de la Memoria y del Olvido. *Cf.* M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité* (1967), París, 1973, pp. 21-24.
33. PÍNDARO, *Nemeas*, VIII, 39-58.
34. PÍNDARO, *Nemeas*, VIII, 55. *Cf.* M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité*, 1967, París, 1973, pp. 67-68.
35. PÍNDARO, *Nemeas*, VII, 29-44.
36. PÍNDARO, *Nemeas*, VII, 33-34.
37. PÍNDARO, *Olímpicas*, I, 44-81.
38. PÍNDARO, *Olímpicas*, I, 75-81.
39. PÍNDARO, *Olímpicas*, I, 43-45.
40. PÍNDARO, *Olímpicas*, I, 46-47: *dedaidalménoi pseúdesi poikílois/exapatóni mûthoi.*
41. PÍNDARO, *Olímpicas*, I, 54.
42. *Cf.*, Fr. HARTOG, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, 1980, pp. 271-302.
43. HERÓDOTO, II, 48; 51; 62; 81. Egipto parece tener la exclusividad de estos «relatos sagrados», como si los griegos carecieran de ellos en en absoluto. Por el contrario, les vuelve a contar los «mitos» relativos a esos mismos egipcios.
44. Así procede J. RUDHARDT, «Cohérence et incohérence de la structure mythique: sa fonction symbolique», *Diogène*, 72, 1972, p. 46: «En realidad, el griego llama *hierós lógos*, logos sagrado, al relato mítico.» Beneficio inmediato: el mito sería una forma de la razón que los griegos, en su sabiduría, habrían reconocido como irreductible por naturaleza al análisis conceptual.
45. HERÓDOTO, II, 37.
46. *Ibid.*, II, 38.
47. *Ibid.*, II, 39-41.
48. *Ibid.*, II, 43-44.
49. *Ibid.*, II, 45.
50. *FGrHist*, 3, F. 17, Jacoby.
51. *Panyassis of Halikarnassos. Text and Commentary*, por Victor J. Matthews, Leyden, 1974, pp. 21-26 y 126-128.
52. *Heródoto*, II, 45.
53. *Ibid.*, II, 45: *euéthes dè autôn kaì hóde ho mûthós esti tòn perì toû Herakléos légousi...*
54. *Ibid.*, II, 45.
55. *Cf.* I. MEYERSON y M. DAMBUYANT, «Un type de raisonnement de justification», *Journal de psychologie*, 1946, pp. 386-404.
56. HERÓDOTO, II, 45.
57. *Ibid.*, II, 19.
58. *Ibid.*, II, 20.
59. *Ibid.*, II, 20: *semênai* opuesto a *mnesthênai.*
60. *Ibid.*, II, 21.
61. *Ibid.*, II, 21: *thomasiotére.*

62. *Ibid.*, II, 22.
63. *Ibid.*, II, 23: *es aphanès tòn mûthon...*
64. *Ibid.*, II, 23.
65. *Ibid.*, II, 52-53.
66. Quien, en su *Periegesis*, proponía la circularidad del río Océano de donde los argonautas pasaban al Nilo (*FGrHist.*, 1, F. 302 *c*, Jacoby).
67. ARISTÓTELES, *De la generación de los animales*, III, 5, 756 *b*, 5-10.
68. TUCÍDIDES, I, 21, 1; 22, 4.
69. *Cf. infra*, pp. 123-154.
70. *Cf.* R. DREWS, *The Greek Accounts of Eastern History*, Washington, 1973.
71. TUCÍDIDES, I, 1, 1-2.
72. J. DE ROMILLY, *Histoire et raison chez Thucydide*, París, 1956; L. GERNET, «Thucydide et l'histoire», *Annales E. S. C.*, 1965, pp. 570-575.
73. TUCÍDIDES, II, 41, 1-2.
74. J. DE ROMILLY, *Histoire et raison chez Thycydide*, París, 1956, páginas 261-266; «Thucydide et l'idée de progrès», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere e Filosofia*, 1966, pp. 143-191.
75. PLUTARCO, *Vida de Teseo*, I, 5. Hacer historia eliminando de la tradición lo «mítico» es un procedimiento, una manera histórica de escribir que espera su historiador. Historia larga, de DICEARCO (F. 49, ed. F. Wehrli) a M. I. FINLEY (*Le Monde d'Ulysse*, p. 105).
76. *Cf.* R. WEIL, «Les documents dans l'oeuvre de Thucydide», *L'information littéraire*, 1974, pp. 24-32.
77. *Cf.* P. HUART, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, París, 1968, p. 222; D. KURZ, *Akribeia. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, Diss. Göttingen, 1970, pp. 40-61.
78. TUCÍDIDES, I, 22, 1. E. MARTINEAU, «Un "indécidable" philologique (Thucydide, I, 22, p. 1)», *Les Etudes philosophiques*, 1977, pp. 347-367, ha dado de este texto una lectura que trata de tomar en serio «la presencia ... de una denominación de la verdad», pero que pide a M. Heidegger, reemplazado por Aristóteles, que haga finalmente justicia al primer inventor de la «historicidad como tal» (pp. 357-358).
79. TUCÍDIDES, I, 22, 3.
80. *Ibid.*, I, 20, 1.
81. *Ibid.*, I, 20, 2.
82. *Ibid.*, I, 20, 3.
83. *Ibid.*, I, 20, 3: *tà hetoîma.*
84. *Ibid.*, II, 54, 1.
85. *Ibid.*, II, 54, 2-3. Los ancianos, ya o todavía, entran en juego (*presbúteroi*). Es verdad que los «mitos» les siguen como su sombra (*cf. infra*, pp. 121-123), y que amenazan seriamente tanto la «historicidad» como *La república.*
86. TUCÍDIDES, II, 54, 3.
87. *Ibid.*, I, 73, 2.
88. *Ibid.*, I, 20, 3.
89. *Ibid.*, I, 20, 1.
90. A pesar de las «circunstancias atenuantes» que trata de obtener H. VERDIN, «Notes sur l'attitude des historiens grecs à l'égard de la tradition local», *Ancient Society*, I, 1970, pp. 191-194. Sin duda,

en I, 9, 2, hay, a propósito de Pélope, alegación de los relatos de aquellos que, en el Peloponeso, han recibido de las generaciones anteriores las tradiciones más seguras *(tà saphéstata... mnémei parà tôn próteron)*. Pero la arqueología, siempre que quiera construir un modelo inteligible para hablar del presente de Atenas, no tiene más razón para prescindir de ellos que del testimonio de Homero, llamado a confirmar lo que Tucídides ya sabe por la eficacia de su modelo (H. VERDIN, «Les remarques critiques d'Hérodote et de Thucydide sur la poésie en tant que source historique», *Mélanges W. Peremans*, Leyden, 1977, p. 70). La condenación que se enuncia en I, 20, 1, conserva toda su fuerza en el umbral de la historia nueva, cuando en I, 22, 4, se proclama *ktêma... es aiel*.

91. TUCÍDIDES, I, 21, 1.
92. *Ibid.*, *I*, 21, 1.
93. *Ibid.*, I, 22, 4. *Cf.* B. GENTILI y G. CERRI, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Roma, 1975, 25, y n 23.
94. *FGrHist.*, 552, F. 2, Jacoby.
95. TUCÍDIDES, I, 22, 4.
96. F. JACOBY, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949, p. 216.
97. *Cf. infra*, pp. 112-113.
98. HERÓDOTO, I, Proemio.
99. HERÓDOTO, VIII, 144, por ejemplo. *Cf.* G. NENCI, «Significato etico-politico ed economico-sociale delle guerre persiane», en *Storia e civiltà dei Greci. La Grecia nell'età di Pericle. Storia, letteratura, filosofia*, ed. R. Bianchi Bandinelli, III, Milán, 1979, 12-16.
100. HERÓDOTO, IV, 166: en la ocasión, *mnemósunon heoutoû*.
101. *Ibid.*, II, 135.
102. *Ibid.*, VII, 24.
103. *Ibid.*, II, 148.
104. *Ibid.*, II, 110.
105. *Ibid.*, VII, 226.
106. *Ibid.*, VI, 109.
107. *Ibid.*, II, 155.
108. *Ibid.*, II, 20: *semênai* opuesto a *mnesthênai*.
109. *Cf. supra*, pp. 102-104.
110. Notable análisis de O. LONGO, «Scrivere in Tucidide: communicazione e ideologia», *Mélanges A. Ardizzoni*, Roma, 1978, páginas 519-544.
111. TUCÍDIDES, VII, 8, 2-3.
112. *Ibid.*, VII, 8, 1.
113. *Ibid.*, VII, 8, 2.
114. *Ibid.*, VII, 10.
115. *Ibid.*, VII, 8, 2.
116. *Cf.* J. LATACZ, *Zum Wortfeld «Freude» in der Sprache Homers*, Heidelberg, 1966, pp. 174-219.
117. TUCÍDIDES, II, 65, 8 *(hedoné)*.
118. J. DE ROMILLY, «La condamnation du plaisir dans l'oeuvre de Thucydide», *Wiener Studien*, 79, 1966, pp. 142-148.
119. TUCÍDIDES, VII, 14, 4.
120. *Ibid.*, II, 87, 4.
121. P. HUART, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, París, 1968, pp. 229-230; 304-310. Sobre el arte de la

memoria y la ocasión, *cf.* M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, I. *Arts de faire*, París, 1980, pp. 156-167.

122. TUCÍDIDES, II, 41, 3-4. Es menester remitir ahora, para todos los problemas evocados por la oración fúnebre y la muerte bella, a N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, París, 1981.
123. *Ibid.*, II, 41, 2.
124. *Ibid.*, II, 41, 4.
125. *Ibid.*, II, 43, 2.
126. *Ibid.*, II, 43, 3, *dgraphos mneme.*
127. *Ibid.*, II, 43, 2: «Su gloria subsiste para siempre en las memorias, en cada ocasión que, indefinidamente, ofrecen la palabra y la acción.»
128. *Ibid.*, VII, 69, 2.
129. *Cf. infra*, pp. 112-113.
130. *Cf. supra*, pp. 14-17.
131. P. HUART, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, París, 1968, p. 167, núm. 1: en lugar de *historía* y de *historeîn.*
132. TUCÍDIDES, VIII, 67, 1. *Cf.* G. BUSOLT-H. SWOBODA, *Griechische Staatskunde*[3], Munich, 1920, I, pp. 70-78; II, pp. 460-462.
133. L. GERNET, *Introduction à* PLATON, *Les Lois* (I-II), París, 1951, CLXXXV-VI: la *syngraphé*, compromiso por escrito, en *Las leyes*, prevé *prâxin pâsan.*
134. TEOFRASTO, F. 91, Wimmer.

IV. Sonrisas de la primera interpretación

1. JENOFONTE, *El arte de la caza*, ed. E. Delebecque, V, 5-6.
2. JENOFONTE, *El arte de la caza*, *id.*, V, 20.
3. *Cf.* n. 1.
4. JENÓFANES, F. 11, Diels-Kranz.
5. JENÓFANES, F. 1, 19-24, Diels-Kranz. Con algunas modificaciones de escritura, adopto la versión de J. SVENBRO, *La Parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund, 1976, p. 103 y n. 137.
6. *Cf.* J. DEFRADAS, «Le Banquet de Xénophane», *Revue des études grecques*, 1962, pp. 344-365. Críticas en M. MARCOVICH, «Xenophanes on Drinking-Parties and Olympic Games», *Illinois Classical Studies*, III, 1978, pp. 1-16.
7. JENÓFANES, F. 1, 1-13, Diels-Kranz.
8. JENÓFANES, F. 2, 11-12, Diels-Kranz.
9. JENÓFANES, F. 2, 20-22, Diels-Kranz.
10. JENÓFANES, F. 6, 15, Diels-Kranz.
11. Aun cuando los gigantes, lo mismo que los titanes, sean vencidos por los olímpicos, que hacen triunfar el orden del mundo sobre la desmesura de sus adversarios: F. VIAN, *La Guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, París, 1952, pp. 286-287.
12. *Cf.* J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976, p. 104, n. 138.
13. JENÓFANES, F. 10, Diels-Kranz.
14. *Cf.* M. FOUCAULT, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1969, pp. 73-104.
15. *Cf.* J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976, pp. 81-82.
16. *Cf.* JENÓFANES, 21 a 32, Diels-Kranz.
17. *Cf.* JENÓFANES, F. 15, Diels-Kranz.

18. *Cf. supra*, p. 62.
19. Jerónimo DE RODAS, F. 42, Wehrli. *Cf.* M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruselas, 1962, p. 26.
20. J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976, pp. 107-108, muestra la relación entre Teágenes y Jenófanes, y proporciona referencias útiles.
21. HERÁCLITO, F. 104, Diels-Kranz (trad. cast. R. Mondolfo).
22. *Cf.* J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976, pp. 110-111.
23. *Cf.* B. GENTILI y G. CERRI, «L'idea di biografia nel pensiero greco», *Quaderni Urbinati*, 1978, pp. 14-15.
24. *Cf.* F. LASSERRE, «L'historiographie grecque à l'époque archaïque», *Quaderni di Storia*, 1976, pp. 127-130.
25. *Cf.* P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, 1965, pp. 30-31.
26. A la manera de H. P. GRICE, «Logique et conversation» (1975), en *Communications*, 30, 1979, pp. 57-72, seguido por Tz. TODOROV, *Symbolisme et interpretation*, París, 1978, pp. 25-27.
27. En particular, D. SPERBER, *Le Symbolisme en général*, París, 1974, pp. 29-62.
28. *Cf. supra*, pp. 51-57.
29. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, IV, París, 1971, p. 585.
30. Otra, más escritural todavía, se da en el Antiguo Testamento por las razones lingüísticas de un texto consonántico cuya tradición, en manos de los escribas, decide el vocalismo y a la vez el sentido. *Cf.* J. KOENIG, «L'activité herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'Ancien Testament», *Revue de l'histoire des religions*, 1962, 2, pp. 141-174; «Le texte de la Bible», en *Vérité et Poésie de la Bible* (obra colectiva), París, 1969, pp. 275-289; «L'existence et l'influence d'une herméneutique sur la transmission du texte hébreu de la Bible», *Bulletin de la Socité E. Renan* (= *Revue de l'histoire des religions*, 1974, pp. 122-125), pp. 8-11.
31. TUCÍDIDES, I, 21, 1.
32. HERÓDOTO, II, 134; 143; V, 36, 125.
33. Hecateo DE MILETO, *FGrHist.*, 1, F. 1 *a*, Jacoby.
34. HERÓDOTO, V, 30.
35. *Ibid.*, VI, 36.
36. Es lo que ha visto M. VEGETTI, «Nascita del scienziato», *Belfagor*, 28, 1973, p. 647.
37. HERÓDOTO, V, 49.
38. Hecateo DE MILETO, *FGrHist.*, 1, F. 36-359, Jacoby.
39. Hecateo DE MILETO, *FGrHist.*, 1, F. 1-35, Jacoby.
40. Hecateo DE MILETO, *FGrHist.*, 1, F. 1 *a*, Jacoby.
41. *Cf.* G. NENCI, «Il sigillo di Teognide», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 41, 1963, pp. 30-37.
42. *Cf.* J. SVENDRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976, pp. 186-209. Pero nada indica que estos relatos se vendieran como cántaro de alfarero, ni tampoco que el discurso entre el «Él» y el «Yo» correspondiera a una problemática de alienación. La condición social del «fabricante de relatos» milesio se nos escapa por completo.
43. Que es como los sacerdotes egipcios enumeran los nombres de otros trescientos treinta reyes, pero, en esta oportunidad, según un libro *(búblos)*. HERÓDOTO, II, 100. Los egipcios de Heródoto son, a la vez, los hombres que más utilizan la memoria (II, 77) y los únicos que llevan por escrito la cuenta de los años (II, 145).

44. *Cf.* Charles H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, 1960, pp. 81-84. En Hecateo DE MILETO, *FGrHist.*, 1, T. 12 *a*, Jacoby, la misma frase puede traducirse, en función de la ambivalencia del *gráphein*: él (Anaximandro) se atrevió a escribir la tierra habitada en una tablilla, o bien, tuvo la audacia de dibujar un mapa de la tierra habitada.
45. Hecateo DE MILETO, *FGrHist.*, 1, F. *a*, Jacoby.
46. Este fenómeno de la pluralidad de los relatos, sobre el que insiste G. NENCI, «Ecateo da Mileto e la questione del suo razionalismo», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Cl. Science Moral, Stor. Filos.*, serie VIII, vol. VI, 1-2, 1951, pp. 51-58, no implica necesariamente que Hecateo busque la «univocidad del mito».
47. *Historia de los animales*, IX, 23 (= Hecateo DE MILETO, *FGrHist.*, 1, T. 8, Jacoby).
48. Hecateo DE MILETO, *FGrHist.*, 1, F. 26, Jacoby. La segunda versión es la que adopta HESÍODO, *Teogonía*, 287-294.
49. *Cf.* HERÓDOTO, IV, 8.
50. Hecateo DE MILETO, *FGrHist.*, 1, F. 26, Jacoby.
51. Hecateo DE MILETO, *FGrHist.*, 1, F. 27, Jacoby (= PAUSANIAS, III, 25, 4-5).
52. *Pap. Cairo*, 6574 = *Escolios a Antímaco*, col. II, 26 y ss. ed. Wyss, p. 83. Agregado por Jacoby en *FGrHist.*, Suplementos del volumen I², 1957 (I. *Addenda*), 1, F. 27 *b*.
53. A. RIVIER, «Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane», *Revue de philologie*, 30, 1956, pp. 37-61 (recogido en *Études de litterature grecque*, ed., F. Lasserre y J. Sulliger, Ginebra, 1975, pp. 337-367).
54. *La Ilíada*, XX, 203-204.
55. *La Ilíada*, VI, 145-211. Para una memoria genealógica en las sociedades llamadas feudales: G. DUBY, «Remarques sur la littérature généalogique en France aux XIe et XIIe siècles», en *Hommes et structures du Moyen Age*, París, 1973, pp. 287-298; «Mémoires sans historien», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 15, 1977, pp. 213-220.
56. *Cf.* J. SCHWARTZ, *Pseudo-Hesiodeia. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'oeuvres attribués à Hésiode*, Leyden, 1960, pp. 265-548; 629.
57. *Cf.* D. W. PRAKKEN, *Studies in Greek Genealogial Chronology*, Diss. Columbia, 1943.
58. HERÓDOTO, II, 143.
59. *Ibid.*, II, 143.
60. *Ibid.*, II, 144.
61. *Ibid.*, II, 77; 145.
62. *Ibid.*, III, 122. *Cf.* P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir*, París, 1981, pp. 81-82. (Trad. cast.: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, ed. Península, Barcelona, 1983.)
63. *Cf.* Cl. PRÉAUX, «L'élargissement de l'espace et du temps dans la pensée grecque», *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, Sciences morales e politiques*, 5e. série, t. LIV, 1968, páginas 208-267.
64. *Cf.* S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, I, Bari, 1966, páginas 211-212. Muy lentamente las ciudades griegas van adoptando un sistema cronológico fundado en los magistrados o los sacerdocios anuales: el arconte epónimo no va obligatoriamente inscrito a la cabeza de un decreto sino a partir del siglo IV antes de nuestra

era. *Cf.* D. VAN BERCHEM, «L'éponymie d'Idalion», en *Chypre: des origines au Moyen Age* (Universidad de Ginebra, Seminario interdisciplinario, 1975 [ciclostilado]), p. 69.

65. Hecateo DE MILETO, *FGrHist.*, 1, F. 119, Jacoby.
66. Hecateo DE MILETO, *FGrHist.*, 1, F. 15, Jacoby.
67. Dionisio DE HALICARNASO, *Ensayo sobre Tucídides*, cap. VII, ed. coment., G. Pavano, Palermo, 1958, pp. 20-22. Hemos subrayado las frases clave. Lectura confiada de estos comienzos de la historia, en S. GOZZOLI, «Una teoria antica sull'origine della storiografia greca», *Studi classici et orientali*, 19-20, 1970-1971, pp. 158-211. *Cf.* también las notas sobre el capítulo V, redactadas por el historiador W. KENDRICK PRITCHETT, *Dionysius of Halicarnassus. On Thucydides*, Berkeley, 1975, pp. 50-55.
68. De manera tan ejemplar como en el Egipto revelado a Solón, según PLATÓN, *Timeo*, 23 *a*, 1-5.
69. Dionisio DE HALICARNASO, *Ensayo sobre Tucídides*, cap. VII.
70. Gramaticalmente, *graphaí* se opone a *mnêmai*. Y Dionisio, en su visión, no separa la tradición hablada de la escrita, contrariamente a lo que sugiere H. VERDIN, «Notes sur l'attitude des historiens grecs à l'égard de la tradition locale», *Ancient Society*, I, 1970, pp. 199-200. En *Las leyes*, V, 741 *c*, 6-7, a fin de mantener intacta la división inicial de las tierras de la ciudad, Platón prescribe que en los santuarios se depositen «memorias» *(mnemai)* de ciprés, escritas *(katagegramménai)* para los tiempos futuros. Aquí y allá, el mismo deslizamiento de la tradición memorial a la memoria escrita. En el mismo sentido, CALÍMACO, F. 75, 54-55, ed. Pfeuffer, evoca el «memorial mitológico» *(mnéme ... mythológos)* en el que Jenomedes de Ceos, uno de los historiadores de la lista de Dionisio, cuenta la historia amorosa de Akontios y de Kudippé. Historia probablemente escrita en una «fundación» o una «arqueología» de su ciudad (F. JACOBY, *Fragmente der griechischen Historiker*, III, *b*, 1955, Kommentar zu 442, pp. 288-290).
71. *Cf.* A. MOMIGLIANO, «Tradition and the Classical Historian» (1972), en *Quinto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma, 1975, pp. 23-25 y F. LASERRE, «L'historiographie grecque à l'époque archaïque», *Quaderni di Storia*, 2, 1976, pp. 118-119.
72. S. Gozzoli trata de dar crédito a la teoría de Dionisio desde el enfoque de Oriente y su influencia sobre la primera historiografía de los griegos («Una teoria antica sull'origine della storiografia greca», *Studi classici e orientali*, 19-20, 1970-1971, pp. 179-189).
73. Chr. BLINKENBERG, *Lindos. Fouilles de l'Acropole (1902-1904)*, II, *Inscriptions*, Berlín y Copenhague, 1941, n. 2.
74. *Cf.* F. JACOBY, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949, pp. 180-181.
75. Las «fantasías míticas» *(muthicà ... plásmata)*, explica Dionisio de Halicarnaso (*Ensayo sobre Tucídides*, cap. VII), son los productos naturales de la memoria en todas las sociedades en que, de padre a hijo, se transmiten relatos inseparables de lugares y de ciudades.
76. *Cf. infra*, pp. 112-113.
77. ¡Admirables historiadores primeros que se dieron la misión de conservar fielmente las tradiciones indígenas! *Sic.*, H. VERDIN, «Notes sur l'attitude des historiens grecs à l'égard de la tradition locale», *Ancient Society*, I, 1970, p. 200. Testimonio, él mismo, de otra his-

toriografía en la que los griegos son «dioses de nuestra historia» (M. de Certeau).

78. Por ejemplo, el decreto de los delios en honor del poeta Demoteles, hijo de Esquilo de Andros: ha escrito los «mitos del país» (*IG*, XI, 544, 7-8 = Dittenberger, *Sylloge*³, 382, pp. 7-8).
79. A la inversa, por otro camino, Tylor pedirá a los historiadores, expertos en «hechos», que desprendan los mitos de la crónica, a fin de eliminar, de la verdadera historia, esa excrecencia que es la mitología (*supra*, pp. 23-24).
80. *Cf.* H. VAN EFFENTERRE, «Le contrat de travail du scribe Spensithios», *Bulletin de correspondance hellénique*, 1973, pp. 31-46. ¿En letras «fenicias» o en letras «rojas»? *Cf.* las discusiones de P. CHANTRAINE, «A propos du nom des Phéniciens et des noms de la pourpre», *Studii Clasice*, 1972, pp. 7-15, y de G. Patrick EDWARDS-Ruth B. EDWARDS, «Red Letters and Phoenician Writting», *Kadmos*, 1974-1975, pp. 48-57.
81. A. MOMIGLIANO, «Tradition and the Classical Historian» (1972), en *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma, 1975, pp. 30-31. Es verdad que Momigliano marca al mismo tiempo la distancia: el historiador, que no es un funcionario público, sólo contabilizaría los acontecimientos de su elección. Juicio más matizado que el de la nota siguiente.
82. A. MOMIGLIANO, «Storiografia su tradizione scritta e storiografia su tradizione orale» (1961-1962), en *Terzo contributo alla storia de gli studi classici e del mondo antico*, I, Roma, 1966, pp. 14-15 (elogio de Heródoto).
83. Como dice R. DREWS, *The Greek Accounts of Eastern History*, Washington, 1973, p. 113.
84. K. VON FRITZ, *Die griechische Geschichtsschreibung*, I, *Von den Anfängen bis Thukydides*, Berlín, 1967, pp. 48-76.
85. F. LASERRE, «L'historiographie grecque à l'époque archaïque», *Quaderni di storia*, 1976, pp. 118-119.
86. HERÓDOTO, IV, 36.
87. *Ibid.*, II, 20-23.
88. TEOFRASTO, *Caracteres*, 8.

V. La ciudad defendida por sus mitólogos

1. La búsqueda hubiera sido penosa sin los materiales que suministra el exhaustivo índice de L. BRANDWOOD, *A World Index to Plato*, Leeds, 1976. También nos han sido muy útiles los análisis de Luc Brisson sobre *mûthos* y sus compuestos en el *corpus* platónico.
2. *Filebo*, 14 *a*, 3-5. La mitología está llena de relatos que se contradicen: *La república*, II, 380 *c*, 3.
3. *Política*, 304 *c*, 10 *d*, 3.
4. *Hipias Mayor*, 286 *a*, 1-2.
5. *Sofista*, 234 *c*, 4-7; traducción de Antonio Tovar.
6. *Fedro*, 229 *c*, 4-5.
7. *Ibid.*, 230 *a*, 2.
8. *Las leyes*, X, 887 *c*, 8 *e*, 1.
9. PLUCHE, *Le Spectacle de la nature*, nueva ed. 1750, t. VIII, 2a. parte, p. 348 (según B. GROETHUYSEN, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, París [1927], 1977, p. 6).

10. *Las leyes*, X, 887 *d*, 4.
11. *Ibid.*, X, 887 *d*, 5 *e*, 1.
12. *Cf.* J. POUILLON, *Fétiches sans fétichisme*, París, 1975, páginas 155-160.
13. *Fedro*, 274 *c*, 1-3.
14. *La Odisea*, VIII, 550 y ss.
15. XI, 368.
16. VII, 240-297.
17. XII, 450-453.
18. I, 351-352.
19. *Política*, 268 *e*, 4-10.
20. *La república*, II, 377 *a*, 4-5.
21. *Las leyes*, VII, 808 *d*, 5-8.
22. *La república*, II, 378 *d-e*.
23. *Ibid.*, 377 *d*, 6.
24. *Las leyes*, II, 680 *d*, 3.
25. *La república*, III, 387 *b*, 8 *c*, 3.
26. *Ibid.*, III, 394 *b-c*. *Cf.* TUCÍDIDES, I, 21, 21.
27. *Ibid.*, III, 392 *a*, 3-8. *Cf.* V. GOLDSCHMIDT, *Questions platoniciennes*, París, 1970, pp. 141-159.
28. Dos versiones: *Timeo*, 21 *a*, 5-25 *e*, 1; *Critias*, 108 *c*, 8-110 *b*, 4.
29. HERÓDOTO, II, 178.
30. *Cf.* K. KERÉNYI, *La Religion antique. Ses lignes fondamentales*, trad. Y. Le Lay, Ginebra, 1957, pp. 98-117.
31. *Timeo*, 22 *a*, 1-6.
32. *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*. Textos publicados y presentados por J. Copans y J. Jamin, París, 1978.
33. *Timeo*, 22 *b*, 3-9.
34. *Ibid.*, 22 *b*, 1-2: *mythologeîn* asociado a *genealogeîn*, y parafraseanto *tà archaiótata légein* (22 *a*, 6), es decir, la *archaiología* en la que se destaca el sofista Hipias (*Hipias Mayor*, 285 *d-e*.)
35. *Ibid.*, 22 *d*, 7-23 *a*, 5.
36. *Ibid.*, 23 *a*, 9 *b*, 1.
37. *Critias*, 109 *d*, 6 *e*, 1.
38. *Ibid.*, 109 *e*, 3-110 *a*, 3.
39. *Ibid.*, 110 *a*, 6-7.
40. *Timeo*, 23 *c*, 3.
41. *Critias*, 110 *a*, 2-3.
42. *Ibid.*, 110 *a*, 3-6.
43. *Timeo*, 22 *b*, 4-5.
44. *Ibid.*, 22 *a*, 6 *b*, 3.
45. En *Timeo*, 26 *e*, 5-6, Sócrates reconoce un *lógos* de verdad, no un *mythos* ficticio, modelado *(plastheis)*. El discurso de Critias establece la autencididad del relato de *La república*, contado, por lo menos en lo que atañe a una parte, como un *mythos* de ocio (II, 376 *d*, 11-12, *cf. Timeo*, 26 *c*, 9).
46. *Hipias Mayor*, 285 *d-e*; FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas*, I, 11, 3 = T. 2, en *Sofisti*, ed. *Untersteiner*, Florencia, 1953, III, p. 40.
47. *Cf. supra*, pp. 96-97.
48. *Hipias Mayor*, 286 *a*, 1-2.
49. SEMÓNIDES, T. 97, West = *FGrHist.*, 543, T. 1, Jacoby. *Cf.* F. LASSERE, «L'historiographie grecque à l'époque archaïque», en *Quaderni di Storia*, 2, 1976, pp. 113-142. Según E. NORDEN, *Agnostos Theos*,

Berlín, 1913, pp. 370-374, los sofistas del siglo v habrían hecho de ello un género centrado en la historia cultural.

50. Fanodemo es el único de los atidógrafos cuya obra se llama *Attikè Archaiologia*. *Cf.* F. JACOBY, *Atthis. The Local Chronics of Ancient Athens*, Oxford, 1949, pp. 83-84. La historias antiguas deben distinguirse de los mitos inventados *(mûthoi... peplasménoi)*: DIODORO, II, 44, 3; 46, 6. *Cf.* también A. E. WARDMAN, «Myth in Greek Historiography», *Historia*, IX, 1960, p. 408.
51. *Hipias Mayor*, 286 *a*, 1-2.
52. *Las leyes*, XI, 913 *a*, 3 *c*, 3. El «mito» aparece aquí en plural, *hoi... legómenoi mûthoi*, y bajo la forma «De esas ventajas no se benefician los descendientes».
53. *Las leyes*, IX, 872 *c*, 7 *e*, 4.
54. *Ibid.*, IX, 865 *d*, 3-866 *a*, 1.
55. *Ibid.*, IV, 719 *c*, 1.
56. *La república*, II, 381 *e*, 1-5.
57. *Escol. Aristófanes, Paz*, 758; *Comm. anon, in Aristot. graeca*, XX, Berlín, 1892, 427, 1, pp. 38-40. *Cf.* ARISTÓFANES, *Las avispas*, 1179.
58. *Cf. La república*, III, 392 *a*, 9 *(perì anthrópon...)*; *a*, 6 *(mythologeîn)*.
59. *Cf. Timeo*, 22 *a*, 7 *b*, 1.
60. ARISTÓFANES, *Lisistrata*, 781-794. *Cf.* P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir*, París, 1981, pp. 151-174 [trad. cast.: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, ed. Península, Barcelona, 1983].
61. *Lisistrata*, 805-820.
62. *Las leyes*, IV, 719 *c*, 1.
63. *La república*, III, 401 *b*, 2.
64. *Ibid.*, III, 401 *b*, 8 *d*, 2.
65. *Las leyes*, I, 638 *c*, 5-8.
66. *La república*, III, 386 *c*, 4.
67. *Los trabajos y los días*, 764.
68. PAUSANIAS, I, 17, 1. *Cf.* VOIGT, *s. v.* Phémé, *Real-Encyclopädie der classichen Altertumswissenschaft* (1938), col. 1954-1955.
69. HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 763-764.
70. Sobre 37 apariciones en el *corpus* platónico, 22 ocurren en *Las leyes*.
71. *Las leyes*, II, 672 *b*, 3.
72. *Ibid.*, IV, 713 *c*, 2.
73. *Cratilo*, 395 *e*, 5.
74. *Las leyes*, 672 *b*, 3: *huporreîn*.
75. *Ibid.*, X, 906 *c*, 1.
76. *Apología*, 18 *c*, 1.
77. *Las leyes*, VII, 822 *c*, 4.
78. O malas lenguas que son lenguas de mujeres, *gunaikeioi phêmai* (*Las leyes*, XI, 934 *e*, 7-935 *a*, 2), cuando las arpías se cubren de insultos sin que haya un verdadero debate.
79. Dejarse escapar, dispersarse, *kataskedannûnai*: el mismo verbo en PLATÓN, *Apología*, 18 *c*, 1, y en HESÍODO, *Los trabajos...*, 95.
80. *Timeo*, 72 *b*, 3. *Cf.* la *manteías phême*: *Las leyes*, VII, 792 *d*, 3.
81. *Filebo*, 16 *c*, 8.
82. *Las leyes*, XII, 966 *c*, 5. Y las *phêmai* que son las máximas fundamentales cantan, *humneîn*, al oído de los niños: *La república*, V, 463 *d*, 6-7. En *Las leyes*, VII, 799 *e*, 10-12, Platón juega con el doble

sentido de *nómos*: los antiguos han dado el nombre de *nómos* a las melodías que se tocan en la cítara, que son cantos ejecutados en ocasión de gestos o de prácticas habituales (F. LASSERRE, *Plutarque. De la musique*, Lausana, 1954, pp. 22-27).

83. *Las leyes*, I, 625 *a-b*.
84. *Ibid.*, I, 624 *b*, 2.
85. *Ibid.*, VIII, 836 *b*, 1.
86. *Ibid.*, VIII, 838 *a*, 4-839 *d*, 2.
87. *Ibid.*, VIII, 839 *c*, 4.
88. *Ibid.*, VIII, 839 *b*, 3-6.
89. *Ibid.*, VIII, 839 *b*, 7 *c*, 2.
90. *Ibid.*, VIII, 839 *d*, 4-6.
91. *Ibid.*, VIII, 840 *b*, 10 *c*, 2.
92. *La república*, V, 463 *d*, 6-7.
93. *Cf.* J. JOUANNA, «Le médecin, modèle du legislateur dans *Les Lois* de Platon», *Ktema*, 3, 1978, pp. 77-92.
94. «Il faut placer en tête de chaque loi un prélude approprié» (*Las leyes*, VI, 772 *e*, 2-3). En este preámbulo, llamado a menudo *paramúthion* (*Las leyes*, VI, 773 *e*, 5; IX, 880 *a*, 7; X, 885 *b*, 3; XI, 923 *c*, 2), Platón lo entiende como «el mito que prologa la ley» (*ho prò toû nómou mûthos*: *Las leyes*, XI, 927 *c*, 8-9).
95. Mitos antiguos de los sauromatidas para la educación de las mujeres (*Las leyes*, VII, 804 *e*, 4-5); relatos sobre el espíritu de venganza de las víctimas de una asesinato involuntario (*Las leyes*, IX, 865 *d*, 5-6); mito sobre la pena que espera al asesino de sus padres (*Las leyes*, IX, 872 *d*, 8 *e*, 1); proverbio alegado para la protección de los tesoros (*Las leyes*, XI, 913 *c*, 1-3); historia de Patroclo sobre el abandono de las armas (*Las leyes*, XII, 944 *a*, 1).
96. *Las leyes*, VI, 773 *b*, 4-6; *e*, 5.
97. *Cf.* P. BOYANCÉ, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, París, 1936 (reed. con suplemento, 1972), pp. 149-165.
98. *La república*, II, 382 *c*. En este caso la historia de los dientes diseminados y de los hoplitas que nacieron de ellos: la Tebas de Cadmos.
99. *Ibid.*, III, 414 *c*, 1-415 *d*, 2.
100. *Ibid.*, IX, 592 *b*, 3-4.
101. *Ibid.*, III, 415 *d*, 6-7.
102. *Las leyes*, II, 663 *c*, 1-2.
103. *Ibid.*, II, 663 *e*, 1-2.
104. *Ibid.*, II, 663 *e*, 5-6.
105. *La república*, II, 377 *c*, 3.
106. *Ibid.*, II, 378 *d*, 1.
107. *Cf. Teeteto*, 176 *b*, 7.
108. *Cf. Sofista*, 234 *c*, 4-7.
109. *La república*, III; 395 *c*, 8 *d*, 3.
110. *Ibid.*, II, 380 *c*, 7-8.
111. *Ibid.*, II, 377 *a*, 12 *b*, 3. *Cf. Teeteto*, 191 *d*, 2-9.
112. *Cf. Hipias Mayor*, 286 *a*, 1-2.
113. G. ROUX, «Le sens de ΤΥΠΟΣ», *Revue des études anciennes*, 1961, pp. 5-13.
114. *La república*, II, 378 *e*, 7-379 *a*, 4; 380 *c*, 8.
115. *Ibid.*, II, 378 *e*, 1.
116. *Ibid.*, II, 378 *d*, 1-3.
117. *Timeo*, 26 *b*; *c*, 3-4.

118. *Ibid.*, 26 *e*, 5-6.
119. *La república*, II, 377 *b*, 9 *c*, 1.
120. *Ibid.*, II, 377 *c*, 8 *d*, 1.
121. *Ibid.*, III, 386 *b*, 7-8.
122. *Ibid.*, III, 386 *c*, 4; 387 *b*, 2.
123. *Ibid.*, III, 387 *b*, 8.
124. *Supra*, p. 120, n. 101.
125. *Timeo*, 23 *a*, 2-3.
126. *Ibid.*, 24 *d*, 7.
127. *Ibid.*, 23 *e*, 7-24 *a*, 1.
128. *Ibid.*, 23 *a*, 2-3.
129. *Ibid.*, 21 *a*, 7.
130. *Ibid.*, 21 *b*, 4-5.
131. *Las leyes*, II, 663 *e*, 8-664 *a*, 6.
132. *Ibid.*, II, 664 *b*, 4 *c*, 1.
133. *Ibid.*, II, 664 *c*, 4 *d*, 2.
134. *Ibid.*, II, 664 *d*, 2-4.
135. No hay discriminación entre ancianos y ancianas en *La república* (II, 378 *d*, 1). Mientras que en *Las leyes*, a pesar de la mayéutica, no hay nodriza dialéctica.
136. ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 21, 1395 *a*.
137. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 5, 1275 *a*, 14-19.
138. PLATÓN, *Las leyes*, II, 659 *d*, 1-4.
139. *Las leyes*, II, 659 *e*, 3.
140. *Ibid.*, II, 659 *e*, 1-5.
141. *Ibid.*, VII, 793 *a*, 10 *b*, 1.
142. *Ibid.*, VII, 793 *b*, 7.
143. *Ibid.*, VII, 793 *c*, 1-2.
144. *Ibid.*, VI, 769 *a*, 1-2.
145. *Ibid.*, III, 685 *a*, 7-8.
146. *Ibid.*, IV, 712 *b*, 2.
147. *Ibid.*, VI, 752 *a*, 2.
148. *La república*, IX, 591 *e*, 1-2.

VI. Griego de dos cabezas

1. M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, París, 1949, p. 9.
2. M. MAUSS, *op. cit.*, p. 5.
3. M. MAUSS, *op. cit.*, p. 10.
4. M. MAUSS, *op. cit.*, p. 200.
5. M. MAUSS, *op. cit.*, p. 202.
6. M. MAUSS, *op. cit.*, p. 203.
7. J. STAROBINSKI, «Le mythe au XVIIIe siècle», *Critique*, núm. 366, 1977, p. 979.
8. M. MAUSS, *Oeuvres*, II, París, 1969, p. 161.
9. E. CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques*. II. *La pensée mythique* (1924), trad. J. Lacoste, París, 1972.
10. E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 27.
11. E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 39.
12. E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 29.
13. E. CASSIRER, *Langage et mythe. À propos des noms des dieux* (1924), trad. franc. O. Hansen-Love, París, 1973, pp. 110-111.

14. E. CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques, II. La pensée mythique* (1924), trad. franc. J. Lacoste, París, 1972, pp. 8-9.
15. E. CASSIRER, *op. cit.*, pp. 20-21.
16. *L'Année sociologique*, II, 1899, Préface, IV-V.
17. É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la pensée religieuse*, París, 1910, pp. 612-623.
18. É. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 612.
19. É. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 613.
20. É. DURKHEIM, *op. cit.*, pp. 622-623.
21. É. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 624.
22. É. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 623.
23. E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques. II. La pensée mythique* (1924), trad. franc. J. Lacoste, París, 1972, pp. 16-17.
24. E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 8.
25. E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 11.
26. E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 12.
27. E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 15.
28. E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 20.
29. *Cf. supra*, pp. 31-32.
30. *Cf.* G. VAN RIET, «Mythe et verité», *Revue philosophique de Louvain*, 58, 1960, pp. 15-87.
31. Testimonios y análisis reunidos en *Revue philosophique*, 4, 1957: «Centenaire de Lucien Lévy-Bruhl».
32. Carta inédita de M. Leenhardt, 6 de febrero de 1944, publicada por R. DOUSSET-LEENHARDT, *L'Homme*, 17, 1977, p. 113.
33. V-VI.
34. FONTENELLE, *De l'origine des fables* (1724), ed. crítica de J. R. Carré, 1932, pp. 30-31.
35. *Sorcerers of Dobu*, pp. 30-31, citado por L. LÉVY-BRUHL, *La Mythologie primitive*, VIII-IX.
36. *Mythologie primitive*, XI.
37. *Ibid.*, pp. 176-178.
38. *Ibid.*, pp. 180-186.
39. *Ibid.*, pp. 217-222.
40. *Mythes, cultes et religions* (1889), trad. franc., París, 1896, p. 307.
41. *Etudes sur les religions sémitiques*[2], París, 1905, p. 7.
42. *Mythologie primitive*, pp. 218-221.
43. *Ibid.*, VI.
44. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieurs*, pp. 434-435.
45. *Ibid.*, p. 436.
46. *Ibid.*, p. 435.
47. *Ibid.*, p. 449.
48. Louis BRÉHIER, «Originalité de Lévy-Bruhl», *Revue philosophique*, 1949, pp. 385-388.
49. Por esta interpretación optarán G. VAN DER LEEUW, *L'Homme primitif et la religion. Etude anthropologique*, París, 1940, y M. LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, París, 1947. (Trad. cast.: *Do Kamo*, EUDEBA, Buenos Aires.)
50. *Mythologie primitive*, p. 222.
51. *Ibid.*, p. 290.
52. *Ibid.*, p. 302.
53. *Ibid.*, pp. 314-315.
54. *Ibid.*, p. 317.
55. *Ibid.*, pp. 317-318.

56. *Ibid.*, p. 319, y el proyecto anunciado en p. VII.
57. L. BRÉHIER, «Originalité de Lévy-Bruhl», *Revue philosophique*, 1949, pp. 385-388.
58. *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 438. Es el estilo de comparación entre primitivos, niños y alienados, esbozado por G. VAN DER LEEUW, *L'Homme primitif et la religion. Étude anthropologique*, París, 1940, pp. 145-156.
59. «Por ejemplo, al cabo de una generación un idiota sólo subsistirá en la memoria de la gente como un *Dema*»: *Mithologie primitive*, XXVIII.
60. «Logique de l'ambigu, de l'équivoque, de la polarité», por J.-P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974, p. 250.
61. M. MAUSS (1903), en *Oeuvres*, ed. V. Karady, París, II, 1969, p. 269.
62. *Cf.* M. MAUSS (1903), en *Oeuvres*, II, pp. 269-272 (1908); *ibid.*, páginas, 206-211.
63. M. MAUSS (1939), en *Oeuvres*, II, ed. V. Karady, París, 1969, II, p. 165.
64. «Mentalité primitive et participation» (1923), en M. MAUSS, *Oeuvres*, II, ed. V. Karady, París, 1969, pp. 125-131.
65. *Anthropologie structurale*, París, 1958, p. 232.
66. *Cf.* N. RUWET, «Linguistique et sciences de l'homme», *Esprit*, nov. de 1963, p. 565.
67. «La mythologie comparée» (1963), recogido en *Du sens*, París, 1970, pp. 117-134.
68. *Cf.* el prefacio escrito por A. J. GREIMAS, «Les acquis et les projets», en J. COURTÈS, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, París, 1976, pp. 5-25.
69. Para responder a G. Dumézil, que en 1970 confesó que nunca había comprendido la diferencia entre mito y cuento, A. J. Greimas propone esta solución (*Sémiotique et sciences sociales*, París, 1976, páginas 210-213).
70. «La mythologie comparée» (1963), recogido en *Du sens*, París, 1970, pp. 117-118.
71. París, 1966, pp. 407-408.
72. C. R. de M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, París, 1972, en *L'Homme*, XII, 4, 1972, pp. 97-102.
73. Cl. LÉVI-STRAUSS, en *L'Homme*, XII, 4, 1972, p. 97.
74. Cl. LÉVI-STRAUSS, conversación (con R. Bellour, verano de 1972), en *Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Cl. Lévi-Strauss*, reunidos por R. Bellour y C. Clément, París, 1979, pp. 175-176.
75. FONTENELLE, *De l'origine des fables*, ed. J. R. Carré, pp. 31-32.
76. *Cf.* É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, París, 1969, p. 9.
77. M. GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, I, París, 1926, pp. 36-37; p. 41.
78. M. GRANET, *op. cit.*, I, 1, p. 51.
79. L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, París, 1968, pp. 21-61, 93-137.
80. L. GERNET, *op. cit.*, p. 185.
81. L. GERNET, *op. cit.*, p. 185, n. 23: «En el nivel en el que nosotros captamos el pensamiento mítico, admitimos, sin otra forma de proceso, que guarda una relación directa con el dato social.»
82. L. GERNET, *op. cit.*, p. 100.
83. L. GERNET, *op. cit.*, p. 131.

84. *Cf.* las observaciones de J.-P. VERNANT, *Bulletin de la société française de philosophie*, 56, 1963, p. 17: «El lenguaje, en cuyo marco se constituye y se formula el mito, trasciende el dominio de la actividad mítica; expresa la totalidad de la experiencia social; es a la vez instrumento, vehículo y manifestación de una cultura global.» ¿Quiere esto decir que en el pensamiento mítico, ese lenguaje total, es menester reservar también un sitio al mito del futuro?
85. *Early Greek Philosophy* (1892), trad. A. Reymond, París, 1919 (reed. 1952).
86. *Ibid.*, p. 6.
87. *Ibid.*, p. 7.
88. *Ibid.*, p. 2.
89. *Ibid.*, p. 4.
90. *Ibid.*, pp. 7-8.
91. *Ibid.*, pp. 10-11. Otro destino de una obra: Hesíodo, felicitado por W. JAEGER por haber contribuido del modo más útil a desentrañar el contenido filosófico del mito y dar a la mitología su dimensión religiosa (*Die Theologie der frühen griechischen Denker* [1947], Stuttgart, 1953, p. 23). Para el humanismo cristiano de Jaeger, los griegos son los testigos de una teología natural: religión de filósofos «que durará tanto tiempo como haya hombres en la tierra».
92. *From Religion to Philosophy*, Londres, 1912; «A Ritual Basis for Hesiod's Theogony» (1941), en *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, ed. W. K. C. Guthrie, Cambridge, 1950 (Paperback, 1967), pp. 95-116; *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.
93. J.-P. VERNANT, «La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque» (1957), en *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965, p. 290. *Cf. Les Origines de la pensée grecque*, París, 1962, pp. 96-114.
94. *Cf.* M. GRIAULE, «Connaissance de l'homme noir», en *La Connaissance de l'homme au XXe siècle (Rencontres internationales de Genève)*, Neuchatel, 1952, pp. 11-24; «Réflexions sur les symboles soudanais», *Cahiers internationaux de sociologie*, 1952, pp. 8-26.
95. «Una vez iniciado, el etnólogo, si bien es cierto que ha aportado una rica cosecha, no tiene otra cosa que decir sobre la sociedad dogon que lo que de ella dicen los dogon mismos» (P. SMITH, «La nature des mythes», *Diogène*, núm. 82, 1973, p. 96).
96. Síntesis de lecturas existenciales de la mitología, en G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, París, 1953. *Cf.* M. DUFRENNE, «La mentalité primitive et Heidegger», *Les Études philosophiques*, 9, 1954, pp. 284-306. P. RICOEUR, «Le symbole donne à penser», *Esprit*, 27, 1959, pp. 60-76.
97. La de los manuales antiguos, como la *Biblioteca* del pseudo Apolodoro, o la narración ordenada del *mûthos* de Protágoras cuando las grandes realidades del mundo espiritual lo abandonaron: K. KERÉNYI, *La Religion antique. Ses lignes fondamentales*, trad. Y. Le Lay, Ginebra, 1957, pp. 20 y 42.
98. J. RUDHARDT, «Une approche de la pensée mythique: le mythe considéré comme un langage», *Studia philosophica*, 1966, pp. 208-237: «Images et structures dans le langage mythique», *Cahiers internationaux de symbolysme*, 1969, pp. 87-109: «Cohérence et incohérence de la structure mytique: sa fonction symbolique», *Diogène*, 77, 1972, pp. 19-47: «La fonction du mythe dans la pensée religieuse de

la Grèce», en *Il mito greco*, ed. B. Gentili y G. Paioni, Roma, 1977, pp. 307-320.

99. Habrá serias reservas de Maurice Leenhardt cuando, desde la Nueva Caledonia, la mitología vuelve a hallar su significación original, un siglo después de los comienzos de la evangelización y del comercio santificado del libre. He aquí al mito sorprendido en su «lozanía», en un mundo primitivo, y «todo en él vibra aún con el acontecimiento o la emoción que le han dado nacimiento». Leenhardt lo deplora: los etnólogos no están preparados para observar las formas míticas que encuentran (*Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, París, 1947, p. 9). El gran mito clásico oculta «la palabra en el sentido de Verbo», la «realidad interior» que el espíritu experimenta en la mitología vivida. Pero se trata además de integrar una «mentalidad mítica» en la racionalidad de la especie humana. Y el pastor protestante se preocupa por enseñarnos dónde comienza la religión y dónde termina la mitología: la relación de Moisés con su Dios es religiosa; pero el Zarzal Ardiente, él mismo, no lo es, sino que es mítico. El pasaje, esta vez, se hace en Israel, prácticamente una isla del monoteísmo donde el pensamiento se emancipa de la mitología al inventar el «mito interior» (carta inédita de M. Leenhardt, 6 de febrero de 1944, publicada por R. DOUSSET-LEENHARDT, *L'Homme*, 17, 1977, 1, pp. 113-114).

VII. El mito inhallable

1. Natalis COMES, *Mythologiae*, Venecia, 1551 (*cf.* J. SEZNEC, *La Survivance des dieux antiques*[2], París, 1980, pp. 199-228). Pero Fontenelle lo leía con los jesuitas, en la versión francesa publicada en 1611 en Rouen: Noël LE COMTE, *Mythologie, c'est-à-dire explication des fables, contenant les généalogies des dieux, les cérémonies de leurs sacrifices, leurs gestes, aventures, amours et presque tous les préceptes de la philosophie naturelle et morale. Cf.* FONTENELLE, *De l'origine des fables* (1724), ed. J. R. Carré, París, 1932, pp. 41-42.
2. *Cf.* J. STAROBINSKI, «Le mythe au XVIIIe siècle», *Critique*, núm. 366, nov. 1977, p. 996. «No nos está permitido tener nada *idéntico* a los griegos»: Hölderlin enlutado, el vértigo, la ruina de lo imitable. Según la estampa de Ph. LACOUE-LABARTHE, «Hölderlin et les Grecs», *Poétique*, 40, 1979, pp. 465-474.
3. Ésta es, por ejemplo, la posición de M. I. FINLEY, *Les Anciens Grecs*, trad. M. Alexandre, París, 1971, p. 47.
4. *Cf. supra*, pp. 19-21.
5. *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen, 1825. Sobre K. O. MÜLLER, *cf.* H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée des religions*[2], París, I, 1925, pp. 268-276, y B. BRAVO, *Philologie, Histoire, Philosophie de l'histoire. Études sur J. G. Droysen, historien de l'Antiquité*, Varsovia, 1968.
6. Fr. VIAN, *La Guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, París, 1952.
7. Fr. VIAN, *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, París, 1963, p. 5.
8. Fr. VIAN, *Les Origines de Thèbes*, pp. 6-7. Se trata de corregir el mayor defecto de una mitología, «arrancada de sus vínculos culturales», y que tiende a degradarse en una colección abierta de

«fábulas», abandonadas a la «imaginación del narrador». Aun así, por otra parte, el autor no excluye que una «creación nacida de la libre fantasía» pueda desarrollarse según «esquemas preexistentes» (*op. cit.*, p. 12).

9. *Supra*, pp. 23-25.
10. *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, 1910, páginas 434-435.
11. *Tristes Tropiques*, París, 1955, pp. 318. En esto recaen también L. DE HEUSCH, *Pourquoi l'épouser?*, París, 1971, pp. 141-146; J. DERRIDA, *De la grammatologie*. París, 1967, pp. 145-202.
12. *Anthropologie structural*, París, 1958, p. 232. Subrayamos la palabra «lector».
13. En *Anthropologie structural deux*, París, 1973, p. 78, Cl. Lévi-Strauss recuerda que la denominación de su cátedra en la *Ecole pratique des haute études*, que en 1888 se creó como «Religiones de los pueblos no civilizados», fue modificada en 1954, a su requerimiento, por la de «Religiones comparadas de los pueblos sin escritura». Si bien esta última conservaba todavía un carácter privativo, era menos chocante para los oyentes que llegaban de ultramar.
14. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, París, 1973, página 78.
15. Tal como, de manera novedosa, hace Jack GOODY, *Une récitation du Bagré*, París, 1980.
16. Ed. LEACH, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*[2] (1964), trad. franc., París, 1972, pp. 304-318.
17. Proposiciones propias de Lévi-Strauss, acondicionadas por P. SMITH, «La nature des mythes», *Diogène*, 82, 1973, pp. 91-108; *Le Récit populaire au Rwanda*, París, 1975, pp. 114-115.
18. Hipótesis común a R. BARTHES, «Introduction à l'analyse structurale des recits» (1966), recogida en R. BARTHES, W. KAYSER, W. C. BOOTH, Ph. HAMON, *Poétique du récit*, París, 1977, pp. 7-57; A. J. GREIMAS, *Du sens*, París, 1970, pp. 185-230; H. WEINRICH, «Structures narratives du mythe», *Poétique*, 1, 1970, pp. 25-34, etc.
19. Por ejemplo, J.-Fr. LYOTARD, *Discours, figure*, París, 1971, páginas 149-151.
20. PLOTINO, *Enéadas*, III, 5, 9; III, 7, 6, con los análisis de J. PÉPIN, «Espace et temps en Grèce», *Revue de synthèse*, núms. 57-58, 1970, pp. 97-102.
21. E. CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques. II. La pensée mythique*, trad. franc. J. Lacoste, París, 1972, p. 17.
22. E. BRÉHIER, «Philosophie et mythe», *Revue de métaphysique et de morale*, 22, 1914, pp. 361-381.
23. Como ha demostrado el análisis de J. BOMPAIRE, «Le mythe selon la *Poétique* d'Aristote», en *Fonction et survie des mythes*, París, 1977, pp. 31-36.
24. R. DUPONT-ROC y J. LALLOT, *Aristote. La Poétique. Texte, traduction, notes*, París 1980, p. 149.
25. *Sústasis:* ARISTÓTELES, *Poética*, 1450 *a*, 15; 32; *súnthesis*: 1452 *b*, 31; 1459 *a*, 22.
26. ARISTÓTELES, *Poética*, 1451 *a*, 36-38.
27. ARISTÓTELES, *Poética*, 1451 *a*, 1-2 *(eumnemóneuton)*.
28. ARISTÓTELES, *Poética*, 1453 *b*, 3-6. Mirada «intelectualizada», observan R. DUPONT-ROC y J. LALLOT, *op. cit.*, 13: «el poeta que compone su

historia... *debe ponerse las cosas ante los ojos*» [ARISTÓTELES, *Poética*, 1453 *a*, 23].

29. La voz de orden es inventar *(heuriskein)*, ARISTÓTELES, *Poética*, 1453 *b*, 25.
30. ARISTÓTELES, *Poética*, 1453 *a*, 17-22. *Cf.* R. DUPONT-ROC y J. LALLOT, *op. cit.*, pp. 247-249.
31. Puesto que hay otras significaciones de *mythos*: el rumor, lo increíble, lo falso (*Historia de los animales*, VI, 30, 579 *b*, 2-4; 35, 580 *a*, 16-21; VIII, 12, 597 *a*, 7); las historias, los cuentos que cuentan los que se pasan el día hablando de cualquier cosa, el *philómythos*, el charlatán (*Ética a Nicómaco*, III, 13, 1117 *b*, 34); el «mito», compuesto de relatos maravillosos, temas de asombro, virtud filosófica (*Metafísica*, I, 2, 982 *b*, 15-20); por último, la forma «mítica», que se dio a una «antigua tradición divina» [la de que los astros son dioses], forma elegida con el fin de persuadir a la multitud y para que sirviera a las leyes y los intereses comunes (*Metafísica*, XI, 8, 1074 *a*, 38 *b*, 14). *Cf.* J. BOLLACK, «Mythische Deutung und Deutung des Mythos», en *Poetik und Hermeneutik*, IV, Munich, 1971, pp. 67-119 (en particular 76-78 y 96-99).
32. *Supra*, pp. 139-140.
33. Sextus EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, I, 252-253; 91-96, con los análisis de B. BRAVO, «Remarques sur l'érudition dans l'Antiquité», *Eirène*, 1968, pp. 325-335.
34. J. STAROBINSKI, «Le mythe au XVIIIe siècle», *Critique*, 366, 1977, páginas 976-977.
35. De su investigación en Ruanda (*Le Récit populaire au Rwanda*, París, 1975, pp. 114-115), Pierre SMITH concluye que, al menos en su «terreno», los mitos no existen como tipo de relato, definible por un cierto tipo de interés a comunicar o de efecto a producir. Quedan lo que él llama «temas míticos»: el origen de la muerte, la aparición de la desigualdad, cómo las mujeres se han visto sometidas a los hombres. Posición ambigua, que ha explotado Luc DE HEUSCH, «Mythologie et littérature», *L'Homme*, 17, 2-3, 1977, 101-109, quien procura salvar el mito ruandés con el recurso a la mitología y el pensamiento mítico (p. 106), es decir, «el conjunto de cartas institucionales implícitas, garantes del orden real, divino y cosmogónico que se expresan en diversos niveles de la creación literaria, popular o sabia» (p. 108).
36. ¿Saber sobre las categorías o saber sobre el mundo? Esto era lo que hace poco se preguntaban, de acuerdo, P. SMITH y D. SPERBER, «Mythologiques de Georges Dumézil», *Annales E. S. C.*, 1971, páginas 583-585.
37. Las más «generales», sugiere P. SMITH, *Le Récit populaire au Rwanda*, París, 1975, p. 115. Más recientemente, con ocasión de un proyecto de revista nueva, *Les Temps de la réflexion*, I, 1980, pp. 61-81, el mismo autor, al entregarse a una lectura matizada y respetuosa de las *Mythologiques*, recuerda que, para la antropología, «el mito es un concepto operativo de choc» (p. 64); no el mito-relato, sino el «mito mental» (p. 66), objeto o concepto que no parece despejar toda inquietud sobre la salud del «pensamiento mítico».
38. *Cf.* D. SPERBER, «La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle?», en *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, ed. M. Izard y P. Smith, París, 1979, pp. 17-42.

39. Juicio de Antífanes, autor de comedias en la primera mitad del siglo IV antes de nuestra era (citado por ATENEO, *Los deipnosofistas*, VI, 222 *b*, 1-7), quien encuentra que los poetas trágicos tienen particularmente fácil la tarea.
40. *Cf.* el ejemplo propuesto por Ed. Leach y glosado por D. SPERBER, *Le Symbolisme en général*, París, 1974, p. 91.
41. Listas, tablas, fórmulas: J. GOODY, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977; «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture», *L'Homme*, 1977, 1, pp. 29-52.
42. Silenos DE CALEACTO, en *FGrHist.*, 175, F. 4, Jacoby. *Cf.* M. P. LOICQ-BERGER, *Syracuse. Histoire culturelle d'une cité grecque*, Bruselas, 1967, p. 138, n. 5; Cl. VATIN, «Jardins et vergers grecs», *Mélanges G. Daux*, París, 1974, p. 345.

Index locorum *

ANACREONTE

Fragmento, 21, B, *Poetae melici graeci*, D. L., página (1962), 353: 62, 178.

ANTÍOCO DE SIRACUSA

FGrHist., 552, F. 2, Jacoby: 75, 181.

ARISTÓTELES

De la generación de los animales, III, 5, 756 *b*, 5-10: 70, 180.
Fragmento 668, Rose: 8, 165.

DIONISIO DE HALICARNASO

Ensayo sobre Tucídides, cap. VII: 98, 185.

EMPÉDOCLES

Fragmento 17, 14, Diels-Kranz: 64, 178.
Fragmento 23, 9-11, Diels-Kranz: 64, 178.

ESQUILO

Suplicantes, 434-435, 946-949: 45, 174.
Fragmento 231, Mette: 64, 178.

HECATEO DE MILETO

FGrHist., 1, F. 1 *a*, Jacoby: 91, 93, 183, 184.
FGrHist., 1, F. 15, Jacoby: 98, 185.
FGrHist., 1, F. 27, Jacoby: 95, 184.

HERÓDOTO

II, 20: 68, 69, 77, 179, 181.
II, 21, 22, 23: 69, 70.
II, 37, 38, 39-41: 67.
II, 43-45: 68, 69.
II, 134, 143: 65, 178.
II, 143, 144: 99, 184.
III, 44-45: 62, 178.
IV, 36: 102, 186.
VI, 109: 76, 77, 181.

HESÍODO

Los trabajos y los días, 106: 64, 178.

* Mantenemos las referencias usadas por el autor que remiten a las ediciones francesas; los números de páginas que aparecen desde el signo (:) corresponden a los de nuestra edición donde aparece la cita.

JENÓFANES

Fragmento 1, 13-14, Diels-Kranz: 64, 178.
Fragmento 1, 19-24, Diels-Kranz: 85, 182.
Fragmento 2, 11-12, 20-22, Diels-Kranz: 85, 86, 182.
Fragmento 10, Diels-Kranz: 85, 182.

JENOFONTE

Anábasis, VII, 5, 13-14: 47, 176.

PARMÉNIDES

Fragmento 8, 1-2, 50-51, Diels-Kranz: 64, 178.

PÍNDARO

Nemeas, VII, 29-44: 66, 179.
Nemeas, VIII, 39-58: 65, 179.
Olimpicas, I, 44-81: 66, 67.

PLATÓN

Critias, 110 *a*, 2-7: 112, 187.
Leyes, I, 624 *b*, 2: 118, 189.
II, 659 *e*, 1-5: 126, 127, 190.
II, 663 *e*, 8-664 *a*, 6: 125, 190.
II, 664 *b*, 4-*c*, 1: 125, 190.
VIII, 838 *a*, 4-839 *d*, 2: 117, 118.
VIII, 840 *b*, 10-*c*, 2: 119, 189.
IX, 865 *d*, 3-866 *a*, 1: 113, 114, 188.
X, 887 *c*, 8-*e*, 1: 107, 186.
República, II, 377 *a*, 12-*b*, 3: 122, 189.
II, 378 *d*-*e*: 109, 187.
III, 401 *b*, 8-*d*, 2: 116, 188.
III, 414 *c*, 1-415 *d*, 2: 120, 189.
Sofista, 234 *c*, 4-7: 106, 186.
Timeo, 22 *a*, 6-*b*, 3: 112, 187.
22 *b*, 1-2: 111, 187.
22 *d*, 7-23 *a*, 5: 111, 187.
23 *a*, 9-*b*, 1: 111, 187.

PLUTARCO

Vida de Teseo, I, 5: 71, 72, 180.

TUCÍDIDES

I, 20, 22: 72, 73.
I, 20, 1: 74, 75, 180, 181.
I, 22, 4: 75, 76, 181.
II, 41, 2-4: 79, 182.
II, 54, 1-3: 74, 180.
VII, 8, 1-3: 78, 181.
VII, 14, 4: 79, 181.
VII, 69, 2: 80, 182.

Abuelas, 109, 114.
aedo, 37, 39, 85, 109, 113, 156.
agrammatoi, 111.
akoé, 74, 77, 79, 108, 124. (Véase también: oídas, saber de.)
alegorismo, alegórico, 90, 136.
alfabeto, alfabetización, 36, 37, 42, 44, 46, 48, 51, 54, 88.
ALLINE, H., 174.
alogíe, 106.
alteridad, 32, 90.
ámousoi, 111.
ANACREONTE, 62.
análisis estructural, 8, 11, 144, 157.
ANAXIMANDRO, 93.
ancianos, 121, 122, 124-127, 163.
Antiguo Testamento, 183.
Apaturias, 124.
Apolo, 87, 92, 125.
APOLODORO, 68, 162.
Aquiles, 36, 40, 63.
archaiologia, arqueología, 72, 75, 77, 80, 95, 100-113, 187.
archivos, 44, 45, 99-101.
arios, 26.
ARISTÁGORAS, 91, 92.
ARISTÓFANES, 48.
ARISTÓTELES, 8, 45, 89, 161.
Ártemis, 30, 87.
ASCLEPÍADES DE MIRLEA, 162.
Atenas, atenienses, 71, 74, 79, 88, 111, 124.
Atenea, 100, 111, 124.
Atlántida, 111.
atopíe, 107.
aural, auralidad, 35, 41, 88.
autoctonía, 120.
autopsia, 75, 78.
Ayax, 65, 66.

Bagré, 53.
banca, 46.
BANNIER (abad), 167.
BARNES, J. A., 51, 52.
BARRON, J. P., 178.
BARTHES, R., 195.
BARTLETT, F. C., 50.
BECK, F. A. G., 174.
Belerofonte, 96.
BENVENISTE, É., 145, 178.
BERNHEIM, E., 49, 50.
BLINKENBERG, C., 185.
BOGAERT, R., 174.
BOGATYREV, P., 55.
BOHANNAN, L., 51.
BOLLACK, J., 196.
BOMPAIRE, J., 177, 195.
BOPP, F., 17.
Bóreas, 107.
BOYANCÉ, 189.
BRAVO, B., 194.
BRÉAL, M., 168.
BRÉHIER, L., 141, 191, 195.
BURNET, J., 147.
BURKERT, W., 170.
Busiris, 68, 70.
BUSOLT, G., 174, 182.

CALLIGAS, P., 174.
CANFORA, L., 175.
Canibalismo, 24, 30.
Canto, 125-127.
CARRÉ, J. R., 166.
Cartografía, 92, 93, 102.
CASSIRER, E., 7, 130-134, 136, 142, 144, 145, 148, 149, 151, 160, 168.
Catálogo, catalogar, 92, 93, 97.
Centauros, 84-86.
CERRI, G., 175, 181, 183.
CERTEAU, M. DE, 165-167, 169, 182.
Cíclope, 109, 110.
ciencia, 132-144, 145, 147, 148, 159.
ciencia de los mitos, 8, 12, 13, 23, 24, 26, 29, 30, 60, 61, 84, 105, 135, 152.
Circe, 109.
ciudad, 40, 43-46, 62, 63, 71, 75, 76, 79, 80, 85, 86, 101, 105-128, 147, 148.
coherencia, 38, 39, 150, 151.
comercio, 46.
comparación, 23.
contar, 7.
CONTI, N. (COMES, Natalis), 194.
contratos escritos, 46.
COPANS, J., 177, 187.
CORNFORD, F. M., 147, 148.
CRITIAS, 111, 112, 122, 124.
crítica, 95, 96, 98, 102.

crónicas, 99.
Cronos, 13.
cuento, 57, 142, 143, 192.

CHADWICK, H. M., 38.
CHANTRAINE, P., 175, 178, 186.
Charis, 66.
CHARTIER, R., 173.
CHERNISS, H., 175.
China, 145, 146.
CHINARD, G., 166.

DAIN, A., 175.
DAMBUYANT, M., 179.
Dánao, 45.
DAVID, M. V., 166.
DECHARME, P., 12, 22, 26, 168, 169.
DEFRADAS, J., 182.
Deméter, 13.
Demodocos, 109.
derecho, 132, 147.
DERRIDA, J., 195.
Deucalión, 92, 112, 114.
devenir, 134, 160.
didaché, 106.
Diomedes, 96.
DIONISIO DE HALICARNASO, 98-101, 124.
Dionisos, 13, 117.
Dioses, 60, 61, 64, 68, 69, 84-87, 96, 107, 110, 115, 117, 126, 127, 129, 162.
DOURNES, J., 177.
dóxa, 94, 95.
DREWS, R., 180, 186.
DUBY, G., 184.
DUFRENNE, M., 193.
DUMÉZIL, G., 6, 143.
DUNDES, A., 176.
DUPONT-ROC, R., 195, 196.
DURKHEIM, É., 132-134, 144, 147, 148.
DUVERDIER, G., 173.

Edipo, 161, 162.
educación, 44, 115, 126, 127. (Véase también *paideía*.)
EDWARDS, G. P., 186.
EDWARDS, R. B., 186.
Egipto, egipcios, 67, 69, 97, 102, 103, 111, 123, 124, 183.
ELIANO, 94.
ELLIS, W., 173.
EMPÉDOCLES, 47, 64.
encantamiento, 119, 120, 125-127.
epimnâsthai, 76.
epistéme, 79.
epoidai, 108, 126. (Véase también encantamiento.)
epopeya, 35-37, 40, 41, 57, 110, 161. (Véase también HOMERO.)
Eros, 118.
escándalo, escandaloso, 13, 17, 19, 25, 31-33, 60, 61, 66, 70, 84, 86, 88, 138, 152, 158.
escriba, 54, 101.
escribir, escrito, escritura, 7, 33, 35-57, 75, 77-79, 82-84, 86, 88-99, 101-105, 111-113, 115, 123, 124, 127-130, 153-159, 163.
Escuela antropológica, 19, 22, 30. (Véase también TYLOR, E. B.)
Escuela sociológica, 50, 145. (Véase DURKHEIM, É. y MAUSS, M.)
ESOPO, 64, 91.
Estigia, 110.
etnografía, 31, 49.
etno-historia, 49, 50.
eunomie, 85, 86.
Euristeo, 95.
evolucionismo, 31.
EVREUX, Y. D'., 166.
exégesis, 89, 90, 107.
exitelos, 77.

fábula, 6, 15, 129, 161, 162.
FEDRO, 106.
FELDMANNN, B., 165.
Femio, 109.
Fénix, 63.
fenomenología, 149.
FERÉCIDES DE ATENAS, 68.
ficción, 21, 38, 87, 88, 90, 98, 103, 105, 121, 123, 140, 141, 154, 158.
FILIOZAT, J., 177.
filosofía, filósofos, 47, 60, 61, 64, 83-85, 88, 90, 103, 122, 128, 134-136, 143-145, 148-150, 155, 158-160.
FINLEY, M. I., 37-40, 174, 180, 194.
FINNEGAN, R., 170, 176.
FONTENELLE, 5, 7, 8, 14-17, 60, 81, 137, 145, 164, 194.
FORONEO, 112, 114.
FOUCAULT, M., 18, 167, 182.
FOURNIER, H., 178.
FRITZ, K. von, 186.
FROBENIUS, 149.
FURET, Fr., 173.
FUSTEL DE COULANGES, 100.

genealogeîn, 112, 187.
genealogía, 51, 52, 57, 92, 93, 96, 97, 102, 103, 105, 111-113, 161.
GENTILI, B., 175, 178, 181, 183.
GÉRANDO, J. M. DE, 59.
Gerión, 94.

Gernet, L., 145, 146, 174, 180, 182.
Gigantes, 64, 84-86.
Giovannini, A., 171.
Glauco, 96.
gnóme, 79.
Goldschmidt, V., 187.
Goody, J., 50, 53, 54, 176, 195, 197.
Gozzoli, S., 185.
gramática comparada, 17, 19, 154.
grámmata, 46.
Granet, M., 145, 146.
graphai, 99, 185.
gráphein, 44, 77, 91, 93, 100, 184. (Véase también escribir.)
Grecia, griegos, 7, 13-19, 21, 24-26, 33, 60, 62, 68, 69, 102, 111, 112, 124, 133-141, 143-146, 150-152, 157, 159.
Greimas, A. J., 142, 143, 195.
Griaule, M., 149.
Grice, H. P., 183.
Groethuysen, B., 186.
Gusdorf, G., 193.

Hades, 95, 110, 117, 123.
Halbwachs, M., 50.
halieîs, 62.
Hartog, Fr., 179.
Harvey, F. D., 174.
Havelock, E. A., 35, 40, 41, 175.
Hecateo de Mileto, 64, 70, 83, 91-99, 102, 103, 124.
Hefesto, 111.
Hegel, 18.
Hera, 87.
Heracles, 68-70, 94, 95, 102.
Heráclito, 88.
hermenéutica, 90, 91.
Heródoto, 47, 65, 67-71, 75-77, 91, 96, 101-103, 106, 154.
héroe, 96, 110, 113, 115, 128, 162.
Hesíodo, 69, 84-87, 94, 96, 110, 116, 147, 148.
Heusch, L. de, 195, 196.
Hierón, 164.
Hipias (sofista), 112, 113.
historia, historiador, 37-38, 40, 47, 49, 50, 60, 71, 72, 100-103.
historiografía, 98.
Hoffmann, E., 178.
Hölderlin, Fr., 153.
hombres, 110.
Homero, 35-42, 47, 69, 70, 84-90, 96, 105, 110, 127, 147. (Véase también epopeya.)
Hope Simpson, R., 171.
Huart, P., 180-182.
Husserl, 18.
Huxley, G. L., 171.
hybris, 85.
hypomnémata, 46.

ilusión, ilusorio, 21, 26, 30, 59-82, 95, 100, 121, 128, 135, 136, 141, 154, 158-159, 161, 162.
imitación, 35, 121.
incoherencia, 138, 150, 151, 154.
interpretación, 36, 39, 83-103, 107, 141, 143, 144.
intriga, 161, 162.
intuición, 131, 132.
irracional, 19, 22, 30, 33.

Jacoby, F., 181, 185, 188.
Jaeger, W., 173, 193.
Jakobson, R., 55, 56.
Jamin, J., 177, 187.
Janicaud, D., 167.
Jauss, H. R., 177.
Jenófanes, 7, 61, 64, 84-90, 95, 98, 105, 141, 154.
Jensen, A. E., 29.
Jouanna, J., 189.
Julia, D., 167.

Kahn, H., 184.
katalégein, 91, 109.
Kendrick Pritchett, W., 185.
Kerényi, K., 178, 187, 193.
Kiparsky, P., 177.
Kirk, G. S., 170.
Kleberg, T., 175.
Kléos, 76, 77.
Knox, B. M. W., 175.
Koenig, J., 183.
Kuhn, A., 12, 22.
Kundera, M., 165.
Kurz, D., 180.

Labarbe, J., 173.
Lacoue-Labarthe, Ph., 194.
lactantes, 121, 122, 126.
Lafitau, J.-Fr., 5, 14-17, 23, 27, 60, 166.
Lagrange, M.-J., 27, 60, 138, 165, 169.
Lalande, A., 172.
Lallot, J., 195, 196.
Lamia, 114.
Lang, A., 12, 19, 22, 23, 25, 29, 138, 165, 168, 177, 178.
Lanza, D., 174, 175.
Lasserre, F., 183, 185-187, 189.
Latacz, J., 181.
Lazenby, J. F., 171.
Leach, Ed., 195.

lectura, 54, 78.
LEENHARDT, M., 137, 191, 194
leer, 42, 44, 86.
legislador, 117, 121, 124, 127.
LEJEUNE, M., 173, 174.
lengua, lenguaje, 5, 17, 25, 32, 33, 50, 51, 56, 131, 134, 140, 143, 145, 146, 150, 154, 156.
LEROI-GOURHAN, S., 175.
LÉVI-STRAUSS, Cl., 7, 11, 56, 57, 89, 136, 142-145, 157, 177.
LÉVY-BRUHL, L., 6, 136, 142, 150, 156, 161.
ley, 43, 44, 117, 118, 122, 127.
libro, 43, 46-48, 79, 93, 115, 123, 157.
lineal B, 43.
Loa, 65, 66, 121.
lógica, 29, 139, 141, 142.
logógrafos, 70, 74, 75, 80, 81, 90-92, 97, 103, 110, 113, 125, 159.
logopoiós, 64, 91, 103.
lógos, 62-77, 91, 93, 98, 103, 106, 110, 114, 125, 135, 141, 151, 187.
LOICQ-BERGER, M. P., 197.
LONGO, O., 181.
LORAUX, N., 174, 178.
LYOTARD, J.-Fr., 195.

madre, 107, 108, 120, 121.
magia, 29, 30.
MALINOWSKI, B., 149.
MALLARMÉ, St., 21, 26, 168.
mapa, ver cartografía.
MANUEL, F. E., 166.
maravilloso, 16, 51, 102, 106.
MARCOVICH, M., 178, 182.
MARETT, R. R., 168.
MARTINEAU, E., 180.
MAUSS, M., 50, 52, 129-131, 142, 152, 156.
MAUZI, R., 167.
MAYER, R., 177.
MAZON, P., 175.
MAZZARINO, S., 178, 184.
medicina, médico, 47, 48.
MEILLET, A., 145.
Melanion, 114, 115.
memoria, 6, 7, 9, 33, 36, 37, 39-43, 48-60, 65-67, 69, 70, 72-82, 84, 86-88, 97-101, 103, 105, 108, 109, 111-113, 116, 122-126, 128, 146, 157, 158, 161, 163, 164.
mentira, 120, 121.
MERCIER, P., 176.
metalenguaje, 142, 143.
metáfora, 22, 23.
MEYERSON, I., 176, 179.
micenio (mundo), 37, 38.
mímesis, 120. (Véase imitación.)
Minos, 117, 121, 126.
misterios, 33.
místico, 139-141, 151.
mitarcas, 62.
mitemas, 143.
mitismo, 56, 57.
mitologema, 106, 120, 121, 123, 149, 155, 163.
mitología, 103, 105, 106, 110-113, 115, 120, 161.
mitología comparada, 11-13, 16, 17, 19, 22.
«mitoplastos», 123.
mnêmai, 99, 185.
mnêsthênai, 76, 179.
MOERENHOUT, 42, 173.
MOMIGLIANO, A., 175, 185, 186.
moneda, 148.
monoteísmo, 27, 28, 130.
monumento (mnemeîon), 76, 79.
moral, moralidad, 27, 28, 30, 84, 132.
MORAVIA, S., 177.
mujer, 29, 114, 115, 188.
mujeres ancianas, 106, 110, 113, 121, 122, 126.
MÜLLER, Fr.-M., 7, 12, 13, 17, 19-22, 26, 29, 84, 154.
MÜLLER, K. O., 154-156.
MÜLLER, L., 178.
múltiple, multiplicidad, 93-95, 98, 102.
Musas, 125, 126.
mutheîsthai, 91, 93, 94.
mytheîtai, 62, 93, 94.
mythôdes («mitoso»), 71, 72, 74, 81, 159.
mythologeîn, 112, 187.
mythologeúein, 109.
mythopoioi, 109, 121.
mythos, 63-77, 80, 81, 87, 98-100, 103, 106, 112-114, 119, 120, 125, 135, 141, 158, 160, 161, 177, 196.

nacimiento *(geneé)*, 96, 97.
NACHTERGAEL, G., 171.
NAGY, Gr., 170, 171.
naturaleza, 20-22.
NENCI, G., 181, 183, 184.
Nicias, 77-79.
Nilo, 69, 77, 102, 123.
niño, 31, 109-113, 120-122, 124-127, 163.
Níobe, 112, 114.
nombres propios, 111, 112.
nómos, 189. (Véase también ley.)

NORDEN, E., 187.
Nuevo Testamento, 5.

Océano, 69, 70, 77, 93, 94, 102.
ocio, 107, 112.
oidai, ver canto.
oídas, saber de, 73, 77, 79, 81, 113, 115, 117, 124. (Ver también *akoé*.)
OLIVIER, J.-P., 173.
olvido, 9, 33, 65, 112.
orador, 45, 63.
oral, oralidad, 35-57, 73, 74, 77, 124, 153, 157.
Oritia, 106, 107.
OTTO, W. F., 173.
OVIDIO, 162.
OZOUF, J., 173.
Urano, 13.

paideia, 35, 86, 108, 115, 116, 126. (Ver también educación.)
paidiá, 126.
palabra, 17, 18-20, 22, 33, 45, 46, 54-57, 64, 78, 127.
PANCKOUCKE, 11, 167.
Pandora, 117.
PANIASIS DE HALICARNASO, 68.
paramythion, 119, 126.
PARMÉNIDES, 134.
párphasis, 65, 66.
PARRY, M., 35.
participación, 137, 139, 140.
pasado, 49, 59, 71, 74, 85, 102, 112, 113, 128.
PASCAL, 25.
pedagogo, 41, 86.
pelasgo, 45.
Peleo, 63.
Pélope, 66.
pensamiento mítico, 6, 8, 101, 131-136, 142-146, 148, 150-152, 157.
PÉPIN, J., 195.
PERICLES, 45, 71, 78, 79.
periegesis, 92, 93.
PERROT, C. H., 176.
PERROTTA, G., 178.
persuasión, 119, 120.
phéme, 116-118, 125.
PIATELLI-PALMARINI, M., 175.
PINARD DE LA BOULLAYE, H., 165, 168, 169, 194.
PÍNDARO, 65-67, 106.
Pirra, 112.
PITÁGORAS, 87.
placer, 16, 77, 78, 113, 119, 122, 127, 140.
PLATÓN, 7, 35, 41, 45, 61, 103-128, 133, 134, 136, 154, 160.
PLOTINO, 160.
PLUCHE, 186.
poder (y escritura), 44, 46.
poesía, poetas, 35, 74, 81, 100, 120, 122, 123, 133, 156.
POLÍCRATES, 62, 63.
poliêtai, 62, 63.
politeísmo, 5, 29, 130.
político, 148.
POMARÉ, 42, 43.
Poseidón, 66, 87, 95.
POSNER, E., 174.
POUILLON, J., 187.
PRAKKEN, D. W., 184.
PRÉAUX, Cl., 173, 184.
prelógico, 137-141, 150, 157.
presente, 52, 71, 85, 108.
primitivos: ver pueblos de la naturaleza.
PROPP, Vl., 143.
proverbio, 36, 49, 57, 110, 113, 119, 128.
PUCCI, P., 171.
pueblos de la naturaleza, 14, 15, 21-24, 30, 32, 60, 136-139, 156, 159.

quimera, 107.

RANKE, 50.
rapsoda, 87, 88, 90, 124.
razón, 15, 17, 19, 26, 27, 29, 30, 33, 38-40, 47, 63, 98, 102, 105, 133, 135, 137-142, 147, 148, 150-152, 154, 160.
recitado, 47, 55, 74, 75, 88, 124.
relato, 92-94, 97, 98, 103-160.
religión, 14, 16, 26-29, 30, 32, 33, 60, 61, 84, 130, 132, 133, 138, 140, 160.
rememoración, 54.
RENOU, L., 177.
repetición, 53, 55, 57, 109, 115, 161.
retórica, 106.
REVEL, J., 167.
RICHARDSON, R. D., 165.
RICOEUR, P., 183, 193.
RITOÓK, Zs., 170.
RIVIER, A., 184.
ROBERT, J. y L., 174.
ROBINS, R. H., 167.
ROCHEMONTEIX, DE, 166.
ROMILLY, J. DE, 180, 181.
ROSSI, L. E., 170.
ROUCHE, M., 172.
ROUX, G., 189.
RUDHARDT, J., 150, 151, 179.
rumor, 49, 65, 66, 70, 77, 106, 111,

113, 115-121, 123, 125, 126, 128, 158, 159, 163.
RUWET, N., 192.

sacerdotes, ver Egipto.
sacrificio, 29, 133, 147.
salvaje, salvajismo, 12, 13, 17, 24, 30-33.
salvajes: ver pueblos de la naturaleza.
SCHELLING, 130, 132, 134, 135.
SCHLEICHER, A., 18.
SCHMIDT, W., 28-30.
SCHWAB, R., 167.
SCHWARTZ, J., 184.
seducción, 66, 70, 119, 122, 127, 140, 158.
SEGALEN, V., 42.
semênai, 77.
SEMÓNIDES, 113.
Ser supremo, 28, 29, 59.
SEZNEC, J., 194.
Símbolo, simbólico, simbolismo, 84, 142, 146, 148-150.
SIMONDON, M., 178.
Sísifo, 96.
SMITH, P., 193, 195, 196.
SÓCRATES, 107, 117.
sofistas, 106, 121, 134.
Sol, 21, 22, 29.
SOLÓN, 44, 111, 112, 124.
sophie, 85, 86, 134.
Spensithios, 101.
SPERBER, D., 177, 183, 196, 197.
spoudé, 126.
STAROBINSKI, J., 167, 190, 194, 196.
stásis, 62, 85.
STOCKING, Jr., G. W., 170.
superstición, 24, 31.
supervivencia, 24.
SVENBRO, J., 170, 172, 182, 183.
SWOBODA, H., 174, 182.
syngraphé, 82, 182.

Tántalo, 21, 66, 117.
tautegórico, 134, 136, 141, 149.
Teágenes, 87, 88.
Telémaco, 109.
TEOFRASTO, 103.
teogonía, 96, 113, 161.
«teología», 110.
térpsis, 78.
TERRAY, E., 176.
THOMPSON, G., 148.
Tierra-madre, 29.
Timón, 115.
TISSOT, G., 166.
Titanes, 64, 84-86.
Tiv, 51, 52.
TODOROV, Tz., 172, 183.
tradición, 40, 41, 47-59, 66, 71, 74, 75, 77, 83, 85-90, 93-98, 100, 103, 105, 107-117, 119, 123, 125, 128, 154, 155, 157, 158, 163.
tragedia, 161.
TUCÍDIDES, 45, 70-75, 77-81, 83, 91-99, 103, 106, 110, 159.
TURNEZ, E. G., 174, 175.
TYLOR, E. B., 6, 7, 12, 13, 17, 19, 22-25, 30-32, 144.
typos, 122.

Ulises, 36, 65, 109.

VAN BERCHEM, D., 185.
VAN DER LEEUW, G., 191, 192.
VAN EFFENTERRE, H., 186.
VAN RIET, G., 191.
VANSINA, J., 49, 176.
variación, 53, 57.
Vedas, 17, 55.
VEGETTI, M., 183.
verdad, 64-67, 71, 74, 77-79, 117, 125, 134, 135, 155, 159.
VERDIN, H., 181, 185.
VERNANT, J. P., 148, 170, 173, 192, 193.
verosímil, verosimilitud, 94, 95, 98, 103, 107, 161.
versión, 55, 98.
VIAN, F., 156, 182.
VIDAL-NAQUET, P., 171, 184.
violencia, 84-86, 114.
VOLTAIRE, 25.
VRIES, J. DE, 165.

WARDMANN, A. E., 188.
WATT, I., 176.
WEIL, R., 174, 175, 180.
WEINRICH, H., 160.
WILL, Ed., 173.
WOODBURY, L., 175.

Zeus, 13, 20, 26, 117, 126.

Sumario

Érase una vez... 5

I. Fronteras equívocas 11
II. Por la boca y por el oído 35
III. La ilusión mítica 59
IV. Sonrisas de la primera interpretación 83
V. La ciudad defendida por sus mitólogos 105
VI. Griego de dos cabezas 129
VII. El mito inhallable 153

Notas 165

Index locorum 199
Índice general 201

Marcel Detienne, director de estudios en la École pratique des Hautes Études de París, ha publicado Les Jardins d'Adonis **(1972),** Dionysos mis à mort **(1977). Junto a Jean-Pierre Vernant es autor de** Les Russes de l'intelligence. La mètis chez les Grecs **(1974) y también, en colaboración, del libro colectivo** La cuisine du sacrifice en pays grec **(1979).**

¿Quién inventó la mitología? ¿Cuáles son las fronteras de este territorio ambiguo donde las historias inolvidables y el placer de contarlas parecen inseparables de la exégesis y del deseo de interpretarlas? Si es cierto que un mito es reconocido como mito por todo lector en el mundo entero, ¿por qué la ciencia de los mitos se ve incapaz de distinguir la manera rigurosa un cuento de un mito?

El mito es una forma inacabada: ni género literario, ni narración específica. Pero hablar de mitología, ayer y hoy, es siempre, más o menos explícitamente, hablar en griego o desde Grecia. De ahí la urgencia de una investigación genealógica para volver a pensar la mitología entendida tanto como objeto del conocimiento como de la cultura.

Quizás **inventividad** sea la palabra clave para definir la mitología, y el contenido básico de unas historias donde se interfieren la práctica de la escritura, el discurso sobre la tradición y la dialéctica entre la memoria y el olvido.

9 788429 722475